
3

LES PHILOSOPHES DE L'INDE



OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Au Japon et en Extrême-Orient. Paris, Colin, 1905 (épuisé).

Syndicalisme révolutionnaire et syndicalisme réformiste. Paris, Félix Alcan, 1909 (épuisé).

Le Congo Français, La question internationale du Congo. Paris, Félix Alcan, 1909 (épuisé).

Japon illustré. Paris, Larousse, 1915 (épuisé).

Le Mouvement ouvrier au Japon. Paris, Librairie de l'Humanité, 1921. (épuisé).

La Chine et le Japon politiques. Paris, Félix Alcan, 1921 (épuisé).

Les principes généraux de la science et de la morale. Paris, Fernand Nathan, 1923.

Philosophie scientifique et philosophie morale. Paris, Fernand Nathan, 1923.

Psychologie et métaphysique. Paris, Fernand Nathan, 1925.

Le Cœur japonais. Paris, Payot, 1927 (épuisé).

Cours de Morale à l'usage des écoles primaires supérieures. *Morale; morale et instruction civiques; droit privé et économie politique.*
Paris, Félix Alcan, 1927-1929.

Bergson. Paris, Mellottée, 1929.

L'Art et la Beauté. Paris, Fernand Nathan, 1929 (épuisé).

Contes et légendes du Japon. Paris, Fernand Nathan, 1931.

La dissertation philosophique. Paris, Fernand Nathan, 1932.

Le Christianisme et nous. Paris, Rieder, 1932 (épuisé).

Nietzsche. Paris, Mellottée, 1933.

Souvenirs sur la colonisation. Paris, Picart, 1935 (épuisé).

Jaurès. Paris, Mellottée, 1936.

La formation du Socialisme, de Platon à Lénine. Paris, Alcan, 1937 (épuisé).

La Chine, le Japon et les Puissances. Paris, Rieder, 1938 (saisi par les autorités occupantes le 1er Octobre 1940).

Petite Histoire des grandes religions. Paris, Presses Universitaires, 1940.

L'Enfant et la Morale. Paris, Presses Universitaires, 1941.

Histoire de la propriété. Paris, Presses Universitaires, 1941.

Petite histoire des grandes philosophies. Paris, Presses Universitaires, 1941.

Contes de l'Inde. Paris, Durel, 1946.

Le Fakir aux belles histoires. Paris, Durel, 1946.

Le merveilleux Amour de Sita et de Râma. Paris, Durel, 1947.

Freud. Paris, Mellottée, 1948.

Georges Demartial. Sa vie, son œuvre. Paris, Lahure, 1950 (épuisé).

L'Étrange Chemin de la Paix, roman uchronique. Autographié chez l'auteur, 55, rue Lamarck, Paris XVIII, 1952.

La République de Platon: vue d'ensemble et traduction du livre VII. Paris, Éditions Lefebvre, 1952.

Péguy socialiste. Paris, Amiot-Dumont, 1954.

Traductions

En allemand, à Tubingen, *Syndicalisme révolutionnaire et Syndicalisme réformiste.*

En espagnol, à Barcelone, et en persan, à Téhéran, *Philosophie scientifique.*

En espagnol, à Barcelone, *Philosophie morale.*

En persan, à Téhéran, *Métaphysique.*

En anglais, à Londres, et en japonais, à Tokyo, *Le Coeur japonais.*

En espagnol, à Barcelone, *Esthétique.*

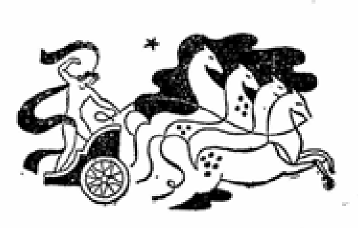
En espagnol, à Barcelone, et en japonais, à Tokyo, *Histoire de la Propriété.*

LES PHILOSOPHES DE L'INDE

PAR

FÉLICIEN CHALLAYE





PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS
1956

DÉPOT LÉGAL
1re édition .. .. .. 3ème trimestre 1956

Au Pandit Jawaharlal Nehru,
en fidèle souvenir
et cordial hommage.

F. CH.

INTRODUCTION

Des Védas, *des* Oupanishads *et de la* Bhagavad Guîtâ *à Rabindranath Tagore, au Mahâtmâ Gândhi et à Shrî Aurobindo: quel prodigieux courant de pensée méditative et de vie spirituelle nous allons être amenés à suivre !*

Avant tout, il convient de ne jamais oublier une donnée géographique essentielle: la grandeur de l'Inde. Quand on visite ce pays, comme j'ai eu la joie de le faire, il y a malheureusement fort longtemps, on acquiert un vif sentiment de son immensité. Ce n'est pas une nation comparable aux nôtres; c'est un continent. L'Inde (y compris le Pakistan, dont la séparation pourrait n'être que momentanée) est vaste presque comme la moitié de l'Europe. Elle compte aujourd'hui plus de quatre cents millions d'habitants, la cinquième partie de la population de la planète.

Ces habitants appartiennent à des races diverses, parlent des langues différentes, ont des cultes différents. A ce propos, il convient, dès le début, de distinguer,—comme on est aujourd'hui généralement d'accord pour le faire,—la signification différente des mots indien *et* indou (*ou* hindou). *Le terme* indien *a une signification géographique: il s'applique à tous les habitants de la terre comprise entre les Himâ-*

layas, le golfe du Bengale et l'Océan Indien. Le terme indou *a une signification religieuse: il désigne les adeptes du culte traditionnel, maintenu, des origines à nos jours, par les brâhmanes. Par exemple, le Bouddhisme est une religion indienne, mais non pas indoue. Il y a une Inde indoue et une Inde musulmane (représentée surtout aujourd'hui par l'Etat du Pakistan).*

Ce qui frappe, quand on aborde n'importe quelle étude se rapportant à l'Inde, ce n'est pas seulement son immensité matérielle, c'est aussi, et surtout, sa grandeur culturelle, intellectuelle, spirituelle, à toutes les époques de son lointain ou récent passé.

Les textes philosophiques sont d'une extraordinaire abondance. Un esprit curieux se sent ravi de retrouver là-bas les problèmes qui ont préoccupé nos penseurs d'Europe, et certaines des solutions proposées par eux: valeur de la connaissance ou de telle ou telle de ses formes; réalité ou irréalité du monde extérieur; vraie nature du moi, ou de l'âme; existence ou inexistence et attributs de Dieu.

Cependant, il faut être prêt à rencontrer, en cette recherche, plus de difficultés qu'en nos études portant sur les penseurs européens. Bien des termes sont fort malaisés à traduire, tant nos langues sont éloignées du sanscrit, langue classique de la philosophie indienne.

D'autre part, quand il s'agit d'époques anciennes, on doit déplorer l'absence de toute chronologie. Pour reprendre une distinction bergsonienne, on pourrait dire que les Indiens ont toujours eu un vif sentiment de la durée, de l'écoulement de toutes choses; mais longtemps ils ne se sont pas intéressés à la mesure précise du temps. Attachés au passé par une sorte de fidélité pieuse, ils ne se préoccupent point d'y introduire des dates. On n'a d'indications précises que quand interviennent des témoins étrangers, européens ou chinois.

En outre, les auteurs d'œuvres philosophiques anciennes sont généralement inconnus ou purement mythiques. Impossible, dans ces conditions, d'expliquer une doctrine par la personnalité de son créateur.

⁂

D'autre part, des origines à nos jours, la philosophie de l'Inde a présenté le plus souvent, et, chez presque tous ses penseurs, elle présente encore un caractère religieux. En cette Terre des Dieux, philosophie et religion se pénètrent si profondément qu'il est fort difficile de séparer les deux domaines. Il s'agit toujours de sauver *les âmes, quel que soit le sens donné à ce noble mot.*

On ne cherchera point à établir ici de distinctions qui seraient nécessairement arbitraires. Au contraire, on sera amené à montrer que de certaines religions, par exemple le Védisme, sont sortis plusieurs systèmes philosophiques, et qu'une pensée philosophique comme celle de Gautama a donné naissance à une religion nouvelle, le Bouddhisme.

Il est cependant indispensable de tracer, entre les deux domaines, une ligne de démarcation. Pour l'établir, on s'inspirera de la conception suivante.

Une religion est un fait social: un ensemble de croyances et de pratiques unit un certain nombre de fidèles en une communauté que l'on peut nommer une Eglise. La religion implique toujours une large part de croyance, l'adhésion à une tradition, la foi en l'autorité d'un livre ou d'un maître.

Au contraire, une œuvre philosophique est la création d'un individu. Le philosophe utilise sa raison à chercher la vérité sans conceptions préconçues; s'il introduit en son système des idées traditionnelles, ce

n'est pas sans les avoir critiquées et justifiées. Comme l'écrit Schopenhauer, "il marche sans lisière, non sans péril, mais librement".

Nous appellerons philosophes de l'Inde *les personnalités qui ont mis leur marque sur une pensée même religieuse, soit qu'ils aient exprimé les premiers une conception de la vie à laquelle se sont ensuite ralliées les masses, soit qu'ils aient introduit dans une croyance collective des divergences d'interprétation amenant la constitution d'écoles opposées, soit, tout simplement, qu'ils aient donné à certaines idées traditionnelles une expression d'une neuve originalité.*

Bien entendu, il faut, pour qu'en ce cas puisse s'appliquer le mot philosophie, *que ce terme corresponde à un ensemble de pensées coordonnées sur l'homme, sur la société humaine, sur le beau et le bien, sur le monde intérieur, sur l'en deça et l'au-delà de l'univers.*

***

L'auteur de ce livre, s'il est un philosophe professionnel intéressé depuis un demi-siècle par l'Asie en général, par l'Inde en particulier, n'est ni un sanscritiste, ni un indianiste, au sens technique de ces termes. Il n'a ni la possibilité ni la prétention d'apporter ici une œuvre d'érudition plus ou moins obscure, plus ou moins glacée. A des exposés aussi clairs et aussi vivants que possible, il n'ajoutera point de controverses doctrinales ni de discussions personnelles. Son dessein est simplement d'éveiller la curiosité et la sympathie à l'égard des philosophies étudiées; ce qui ne peut manquer d'accroître encore, en certaines âmes, l'admiration éprouvée pour la grandeur intellectuelle et spirituelle de la chère Inde.

A qui voudrait pousser plus loin telle ou telle recherche, le memento bibliographique *conseillera la lecture de quelques ouvrages écrits ou*

traduits en français (puisque ce livre de vulgarisation s'adresse, avant tout, à un public français ou lisant le français). Le lecteur y trouvera aussi l'indication de bibliographies qui permettront d'approfondir les doctrines à l'aide d'ouvrages étrangers, souvent d'une importance capitale.

On adoptera, pour la transcription des mots indiens, une graphie aussi proche que possible de leur prononciation en français, sauf lorsqu'il s'agira de citer certains noms propres actuels. (On écrira cependant sh, *à l'anglaise, notre son* ch, *selon l'usage.)*

Si insuffisant que soit, nécessairement, un tel livre, il pourrait peut-être, cependant, exercer sur certains lecteurs une influence bienfaisante: qui sait s'il ne pourrait point leur apporter un peu de la paix intérieure et du bonheur secret que cherchent à faire naître, en les cœurs de leurs disciples, plusieurs des philosophes de l'Inde?

CHAPITRE PREMIER

Les Premiers Penseurs Védiques

Les *Védas* sont, dans l'Inde, à l'origine de toute pensée philosophique comme de toute vie spirituelle. Certains des hommes qui ont, au cours de nombreux siècles lointains, composé cette œuvre disparate, peuvent être considérés comme les premiers en date des philosophes indiens.

Il est, bien entendu, impossible de rien savoir de précis sur la vie ni sur la personnalité d'un seul d'entre eux. On ne peut que se demander à quel milieu appartenaient ces penseurs. Pour poser la question avec netteté, il convient de rappeler que le peuple de l'Inde a pour origine la fusion de deux groupes humains fort différents.

Des groupes que l'on qualifiera plus tard d'Indo-Européens, venus soit des environs de la Baltique, soit de la Russie méridionale, ont occupé l'Iran (la Perse moderne); puis,—au xvie siècle avant l'ère chrétienne (selon la chronologie de certains historiens),—une partie d'entre eux a envahi le nord-ouest de l'Inde. Ces Indo-Iraniens, dans certains textes, se qualifient de blonds et de beaux; ils s'appelaient *Aryas* (c'est-à-dire nobles).

Dans l'Inde, ils ont conquis le Pendjâb, puis la vallée du Gange, puis le reste du pays. Ils ont réussi à dominer des populations plus ou moins basanées, ou plus ou moins noires, plus ou moins analogues aux actuels Dravidiens noirs de l'Inde du Sud.

Dans quelle situation se trouvaient ces groupes humains avant

la domination des Aryens? Longtemps, acceptant certaines déclarations de leurs vainqueurs, on les a considérés comme de simples barbares. Au contraire, plus récemment, le savant indien Bannerji, l'Anglais Sir John Marshall ont établi qu'il y avait, dans la vallée de l'Indus, une remarquable civilisation prévédique, vers l'an 3000 avant l'ère chrétienne. On s'est demandé si les Sumériens, les premiers occupants de la Chaldée, ne seraient pas à l'origine de cette culture, et on a parlé d'une civilisation suméro-dravidienne.

A Mohendjo-Dâro, on a découvert une ville aux maisons hautes et larges, avec des aqueducs, des égouts et des bains publics; on y a trouvé du blé et de l'orge, des ustensiles et des outils, des tissus de laine et de coton, des parures et des poupées, des objets de plomb, d'étain, de cuivre, d'argent et d'or, des statuettes de Dieux et de prêtres, des sceaux avec images de Divinités, des faïences sur lesquelles des animaux sont représentés, des pierres gravées, des caractères d'une écriture encore indéchiffrée. A Harappâ, on a dégagé des statuettes que l'on dit exquises.

Cette civilisation, vieille de 5.000 ans, suppose de longs progrès antérieurs, qui nous font remonter à une époque prodigieusement lointaine. Ainsi l'Inde a connu une civilisation au moins aussi antique que celle de l'Egypte, de la Perse, de la Mésopotamie. Et elle a, ou paraît avoir, sur ces régions l'avantage d'une tradition ininterrompue: merveilleuse continuité.

La religion des peuples habitant alors la vallée de l'Indus devait être pénétrée de croyances se rapportant au Totémisme et à l'Animisme primitifs. Le Totémisme rattache un groupe d'hommes appelé clan à une espèce d'êtres sacrés, ou parfois de choses sacrées, appelés *totems*. L'Animisme place dans toute la nature des esprits plus ou moins analogues à l'esprit de l'homme.

Avant l'arrivée des Aryens, on admettait sans doute le caractère sacré de certains animaux, de certains végétaux, des corps célestes

et des grands fleuves. On rendait des honneurs aux morts. Pour agir sur les esprits animant la nature, on pratiquait la magie. Les phallus symboliques (qu'on appellera plus tard *lingas* ou *lingams*), assuraient la fécondité.

Une Déesse, que l'on retrouve en bien des sociétés primitives, avait aussi pour but de maintenir une fécondité créatrice: la Déesse-Mère, la plus ancienne des Divinités.

Il est remarquable que tous ces éléments se retrouveront dans cette synthèse que sera plus tard l'Indouisme. Certains historiens se demandent même si ce n'est pas en de tels milieux qu'a fait son apparition l'idée de *transmigration*, conciliant le culte des ancêtres et le respect des animaux.

Quant aux envahisseurs, c'est peut-être au Totémisme qu'ils devaient cette notion du *sacrifice* qui occupait une si grande place dans leur mentalité. Et ils croyaient aussi à tout un monde d'esprits peuplant la nature. Mais déjà, chez eux, l'Animisme s'était transformé en Polythéisme: certains esprits étaient devenus des Dieux. On a trouvé à Boghaz Keuï, en Cappadoce, un traité de paix, datant du XIVe siècle avant l'ère chrétienne, entre un peuple habitant cette région, les Hittites, et les Aryens formant l'arrière-ban de ceux qui, deux siècles auparavant, avaient passé de la Perse au Pendjâb (on les appelle Mitanniens). Or le traité nomme comme Divinités protectrices des Mitanniens Indra, Mithra et Varouna,—qui seront les grands Dieux du Védisme.

D'autre part, dans les *Védas*, manque entièrement l'une des idées que l'on a l'habitude de considérer comme particulièrement caractéristique de la pensée indienne: l'idée des transmigrations.

C'est dans le groupe des Aryens envahisseurs qu'il convient de placer les auteurs des *Védas*,—ceux que l'on nomme les *rishis védiques* (c'est-à-dire les *clairvoyants* ou les *sages*). On les devine satisfaits d'appartenir à la classe dirigeante et fortunée, pleins de confiance dans la vie, aspirant à une longue existence sur cette

terre, à la prospérité matérielle, à une abondante descendance masculine. On découvre en eux un optimisme que l'on sera loin de trouver ensuite chez tous les philosophes de l'Inde.



Le mot *Véda* signifie *savoir*. C'est un savoir que l'on acquiert par l'oreille, non par les yeux. Au lieu de: "Il est écrit" (comme en d'autres documents religieux), les textes portent: "Il est ouï". C'est "un ouï-dire sacré".

En la lointaine époque où furent composés les *Védas*, les manuscrits n'existaient pas; le maître, celui que l'on nomme dans l'Inde le *gourou*, était seul dépositaire de la tradition.

La partie la plus ancienne, le *Rig-Véda*, contenant 1.028 hymnes, aurait été composée entre 1500 et 1000 avant notre ère; les plus vieux hymnes remonteraient à la première partie du deuxième millénaire avant J.-C. C'est, dit l'historien des religions Nathan Söderblom, "la plus ancienne Bible de l'humanité".

A côté du *Rig-Véda*, les *Védas*, comprennent le *Sâma-Véda*, contenant des mélodies à chanter; le *Yadjour-Véda*, contenant des formules sacrificielles et *l'Atharva-Véda*, plus récent, contenant des recettes magiques.

Seuls nous intéressent dans ces recueils les poèmes philosophiques.

La philosophie qu'expriment la plupart de ces poèmes pourrait être appelée un *Panthéisme polythéiste*.

Le plus grand philosophe de l'Inde actuelle, Shrî Aurobindo (le chapitre XVI de ce livre lui sera consacré), écrit, à propos des *Védas*, dont il a antérieurement signalé le caractère symbolique et la difficulté d'interprétation: "Les Divinités védiques sont des noms, des puissances, des personnalités de l'universel divin, et elles représentent chacune quelque puissance essentielle de l'Etre divin.

Elles manifestent le cosmos et elles y sont manifestées. Enfants de lumière, Filles de l'infini, elles reconnaissent dans l'âme de l'homme leur sœur et leur alliée; elles désirent l'aider et la faire croître en croissant elles-mêmes en elle, afin de posséder son univers avec leur lumière, leur force et leur beauté. Les Dieux offrent à l'homme compagnie et alliance divine; ils l'attirent et le soulèvent dans leur lumineuse fraternité; ils sollicitent son aide et lui offrent la leur contre les Fils des ténèbres et de la division."



Le Dieu, dont le nom revient le plus souvent dans les *Védas* les plus anciens, c'est Indra. Indra est un Dieu de la nature, le Dieu du tonnerre, de l'orage et de la pluie, et aussi une sorte de Dieu national, un Dieu guerrier qui "combat de glorieux combats en faveur de son peuple".

Au Dieu de la force brutale, Indra, s'oppose le Dieu de la raison, Varouna. Il était, au début, le Dieu du Ciel (on a rapproché le mot *Varouna* du mot grec désignant le Ciel, *Ouranos*, et aussi du terme appliqué au grand Dieu de la Perse, *Ahoura*). Varouna était plutôt le Dieu du Ciel nocturne, du Ciel étoilé. Peu à peu, il devient le Dieu de l'Ordre universel, de qui dépend la marche régulière de la nature, et le Dieu moral, qui surveille le monde et guide l'hum anité.

A Varouna est associé Mithra, Dieu du Ciel diurne, de la lumière, et aussi du droit (le Dieu qui voit tout peut particulièrement bien faire régner entre les hommes la justice).

Varouna et Mithra auraient pour mère Aditi, substance commune des Dieux et de tous les êtres. Dans l'hymne XII, 1, de *l'Atharva-Véda*, la terre est appelée "notre mère" et l'homme lui demande son aide.

On voit passer encore dans les hymnes védiques Dyaous pitar,

qui correspond au Zeus pater des Grecs, et qui est le père de la plupart des autres Dieux, associé à Prithivi mâtar, la Terre-Mère; l'un de ses fils, Soûrya, le Dieu du Soleil (son nom équivaudrait au mot grec désignant le soleil, Hélios); Vâta, le Dieu du vent, appelé aussi Wotan, comme le Dieu germanique; Manou, le législateur, dont le nom rappelle le terme germanique *man*, l'homme, etc.

Les plus philosophiques des hymnes consacrés à célébrer les Dieux de ce Panthéisme polythéiste sont ceux qui se rapportent à Varouna. Empruntons à Victor Henry, auteur d'un ouvrage sur *Les Littératures de l'Inde* (Paris, Hachette, 1904), la traduction d'un passage de *l'Atharva-Véda* (IV, 16) où l'on trouve—dit cet écrivain —"des accents bibliques":

"Le sublime Souverain des Dieux voit de loin comme de près: celui qui croit marcher à la dérobée, ils le connaissent; ils savent tout. Qui ne bouge pas, qui marche et qui court, celui qui va en tapinois et celui qui se rue, ce que deux hommes se chuchotent assis à l'écart, le roi Varouna le sait, lui troisième.

"Et la terre que voici appartient au roi Varouna, et ce ciel là-haut, aux lointaines limites; et les deux océans sont les cavités de son ventre; et il se cache dans cette goutte d'eau.

"Et celui qui passerait de l'autre côté du ciel, il n'échapperait point au roi Varouna; les espions célestes parcourent son empire; ils ont mille yeux et voient à travers la terre.

"Il voit tout, le roi Varouna, ce qui est entre ciel et terre et ce qui est par-delà: il a compté les clins d'yeux des hommes; comme un joueur de dés, il manie les êtres à son gré."

A propos de Varouna, Victor Henry emprunte au *Rig-Véda* un passage (VII, 86) qu'il compare aux *Psaumes de la Pénitence:*

"Sages et grandes sont les essences de Celui qui étaya en les séparant les deux valves du monde: il a affermi la voûte haute et vaste, oui, et l'astre unique, et il a épandu la terre.

"Et en moi-même je me dis: *Quand pénétrerai-je en Varouna?*

Quelle offrande de ma main apaisera sa colère? Quand pourrai-je d'un cœur pur, éprouver sa merci?

"Je m'enquiers de ma faute, ô Varouna! et veux la connaître; j'aborde les sages et les interroge; unanimes les prophètes m'ont dit: *C'est Varouna qui est irrité contre toi.*

"Quelle est-elle, ô Varouna! cette faute si grave que tu veuilles frapper le chantre ton ami? Dis-le moi, ô Infaillible et Tout-puissant! et puisse mon hommage conjurer ton courroux!

"Délie les méfaits de nos pères; délie ceux que nous-mêmes avons commis; comme un voleur de bétail, ô roi! comme un veau de son entrave, délie Vasishtha!

"Ce ne fut pas notre vouloir, ô Varouna! Ce fut illusion perverse, l'ivresse, la fureur, le jeu de dés, l'inadvertance; le sommeil même triomphe de notre faiblesse en nous ôtant la conscience du péché qu'il provoque."

***

Peu à peu, Indra, Varouna et les autres Dieux antérieurement cités diminuent d'importance. Ceux qui passent au premier plan sont les *Dieux du sacrifice*, surtout Agni, le Dieu du feu (dont le nom rappelle le mot latin *ignis*) qui est en même temps Dieu du foyer; et aussi Soma, le Dieu du liquide sacré,—suc de plantes obtenu par pressurage et clarification, dont les propriétés sont exaltantes.

Empruntons à Victor Henry, traduisant le *Rig-Véda* (III, 5) cet éloge d'Agni:

"Agni s'est éveillé en face des aurores, resplendissant, prêtre et guide des grands sages: illuminant les lointains, enflammé par les hommes pieux, il a ouvert à deux battants la porte de l'obscurité.

"Il a grandi, Agni l'adorable, de par les louanges, de par les vers et les mélodies des chantres; se plaisant aux mille aspects de l'ordre éternel, il a lui, notre messager, au lever de l'Aurore."

En plusieurs autres passages, le culte voué au Dieu du feu s'associe à de beaux éloges de l'Aurore:

"La lumineuse qui conduit les jeunes vigueurs, elle a brillé, la brillante, et nous a ouvert les portes: elle a fait lever le monde mobile; elle a pour nous trouvé les richesses; l'Aurore a éveillé tous les êtres.

"Pour que marche celui qui gisait, l'un pour jouir de la fortune, l'autre pour la conquérir, pour ouvrir aux yeux voilés d'ombre un vaste horizon, la généreuse Aurore a éveillé tous les êtres...

"Elle s'est manifestée, la fille du ciel, rayonnante, jeune, brillamment vêtue: toi qui règnes sur tous les trésors de la terre, Aurore, apporte-nous aujourd'hui le bonheur dans tes rayons!...

"O Aurore! tu as éveillé les hommes pour qu'ils offrent le sacrifice: c'est là le noble lot que tu t'es réservé parmi les Dieux!"



Le thème essentiel des *Védas*, l'idée centrale du Védisme, c'est la valeur du sacrifice. Comme les morts ont besoin, pour survivre, d'être alimentés en offrandes funéraires, les Dieux ont besoin qu'à l'aide du feu on célèbre en leur honneur des sacrifices, et qu'on leur verse le soma, liqueur d'immortalité.

Le sacrifice entretient les Dieux; le sacrifice crée les Dieux. Ainsi c'est l'acte qui crée l'être. De toutes les pensées indiennes, celle-ci est sans doute la plus difficile à saisir pour un Européen, aux yeux de qui agir, c'est modifier la réalité, ce n'est pas la créer. Même, ici, c'est un acte humain qui crée une réalité extérieure à l'homme, supérieure à l'homme.

Le sacrifice, par l'intermédiaire des Dieux qu'il entretient après les avoir créés, permet de satisfaire les désirs humains: survivance, longévité, richesse, descendance masculine.

Le salut, pour l'homme en cette période, c'est le salut par le sacrifice.

Le sacrifice est célébré par des prêtres magiciens. Eux seuls connaissent la formule sacrificielle que l'on désigne par le mot *Brahman*: ils vont s'appeler eux-mêmes Brâhmanes.

Ils ne forment pas alors ce que nous appellerions un service public: il n'y a pas de culte d'Etat.

Les prêtres interdisent aux autres la magie et la déclarent contraire à la religion, mais ils la pratiquent pour leur propre compte, et pour le compte des particuliers au service de qui ils se placent. Ils leur demandent des rémunérations adéquates, de préférence une ou des vaches, animaux de grande valeur alors: "Si on donne une vache au brâhmane, on gagne tous les mondes", conclut l'hymne 10 du Xe livre du *Rig-Véda*.

On voit s'amorcer une division de la société en quatre classes héréditaires, dont la plus élevée est celle des *brahmanes*. Au-dessous, deux classes aryennes: celle des *kshatriyas*, princes et guerriers; celle des *vaïshyas*, éleveurs-agriculteurs; et une caste non aryenne: les *shoûdras*, hommes de couleur, artisans, ouvriers, esclaves.



Cependant, en pleine période védique, certaines âmes semblent être mal satisfaites des conceptions religieuses courantes. Elles se posent, en des termes tout philosophiques, le problème de l'être. Voici, par exemple, un passage fort significatif du *Rig-Véda* (X,129):

"Il n'y avait ni l'être, ni le non-être; il n'y avait ni l'atmosphère, ni le ciel au-dessus. Qu'est-ce qui se meut? En quel sens? Sous la garde de qui?...

"Ni la mort n'était alors, ni non plus l'immortalité. Le jour n'était pas séparé de la nuit. Seul l'Un respirait, sans souffle étranger, de lui-même; et il n'y avait rien d'autre que lui.

"Alors s'éveille en lui pour la première fois le désir; ce fut le premier germe de l'esprit. Le lien de l'être, ils le découvrirent dans le non-être, les sages s'efforçant, pleins d'intelligence en leur cœur.

"Qui le sait, qui peut nous le dire, d'où naquit, d'où vient la création et si les Dieux ne sont nés qu'après elle? Qui le sait, d'où elle est venue?

"D'où cette création est venue, si elle est créée ou non créée? Celui dont l'œil veille sur elle du haut du ciel, celui-là seul le sait, et encore le sait-il?"

Certains esprits se demandent si les Dieux multiples ne sont pas les différents aspects d'un Dieu inconnu, qui serait le Dieu suprême. C'est cette inquiétude qu'exprime en termes magnifiques un hymne du *Rig-Véda* (X, 122):

"Lui qui donne la vie, qui donne la force, dont l'ombre est l'immortalité, dont l'ombre est la mort, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices?

"Lui par qui existent les montagnes de neige et la mer avec la rivière lointaine, lui qui a pour bras les régions du ciel, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices?

"Lui qui, par sa puissance, promenait les yeux au-dessus même des eaux qui donnent le pouvoir et engendrent le Feu du Sacrifice, lui qui seul est Dieu au-dessus de tous les Dieux, qui est ce Dieu, que nous l'honorions par des sacrifices?..."

Un autre hymne du *Rig-Véda* correspond au même état d'esprit:

"Les sages nomment l'Etre unique de plusieurs façons: ils l'appellent Agni, Mithra, Varouna..."

Ces textes révèlent un effort pour dépasser le Polythéisme banal, une aspiration encore hésitante à un Monothéisme panthéistique, enfin des instants d'Agnosticisme.

*
**

Vers le IXe ou VIIIe siècle avant l'ère chrétienne, les brâhmanes font sortir du Védisme une religion destinée à justifier la place occupée par eux au premier plan de la société. C'est elle que certains historiens européens des religions nomment le *Brâhmanisme*, quand, au lieu d'étendre ce mot à toute la religion de l'Inde, maintenue par les brâhmanes des origines à nos jours, ils lui donnent un sens limité, situant cette religion entre le Védisme et l'Indouisme (on reviendra plus loin sur cette distinction).

Les textes sacrés du Brâhmanisme ainsi défini sont les *Brâhmanas* et les *Oupanishads*.

Les *Brâhmanas* ont dû être composés entre les années 800 et 600 avant l'ère chrétienne. Ils comprennent des traités se rapportant au sacrifice, et en justifiant les détails compliqués, soit par des étymologies, soit par des légendes sur les Dieux.

Les *Oupanishads* sont un texte littéraire et philosophique particulièrement important, qui sera longuement étudié au chapitre suivant. On leur applique souvent le nom de *Védânta*, pour indiquer qu'elles sont la *conclusion des Védas*.

Ce ne sont pas seulement les *Brâhmanas* et les *Oupanishads* qui sont sortis des *Védas*. On retrouve ce vieux texte sacré, souvent interprété, ou réinterprété, de façon fort différente, à l'origine de toutes les spéculations philosophiques de l'Inde; d'abord, par réaction, de celles des Djaïns et des Bouddhistes, ensuite de toutes les doctrines jugées orthodoxes.

Même au XIXe siècle, tous les penseurs les invoquent ou s'y réfèrent. Une importante école religieuse et sociale (qui sera nommée plus loin, au chapitre XI) *l'Arya Samâdj*, réclame alors le pur et simple *retour aux Védas*.

Un penseur contemporain, disciple des philosophes Râmakrishna et Vivékânanda,—qui seront étudiés plus loin,—Swâmi Sharvânanda, écrit: "Aucun Aryen cultivé ne considérerait comme valable ou acceptable une école de philosophie orthodoxe qui ne

2

pourrait s'appuyer sur l'autorité des *Védas*. Toute la vie de l'Indou, depuis la conception jusqu'aux derniers rites célébrés autour du bûcher funéraire, doit être sanctifiée par la récitation de *mantras* (versets) védiques."

Après une visite de l'Inde, Louis Renou peut écrire: "Les récitations du *Véda* sont pratiquées journellement dans toute l'Inde, soit à l'école, soit sur le terrain de culte" (*Sanskrit et culture*, Paris, Payot, 1950, p. 34).

Le plus grand penseur de l'Inde actuelle, Shrî Aurobindo, insiste, en des termes qui seront cités plus loin (au chapitre XVI), sur la valeur de la "synthèse védique". Et, contre les esprits qui tirent des *Oupanishads* une conception exaltant le seul salut de l'individu, il propose de faire intervenir la conception védique, où « le salut est considéré comme une grande victoire cosmique, la conquête finale du ciel et de la terre par la Vérité et la Félicité supraconscientes ».

CHAPITRE II

Les Auteurs des "Oupanishads"

Les diverses *Oupanishads* ont dû être composées entre les années 600 et 300 avant l'ère chrétienne.

C'est un heureux hasard qui les a fait connaître à l'Europe dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Un jeune Français curieux, Anquetil-Duperron (1731-1805), s'était épris de la religion de Zoroastre. Il voulut l'étudier sur place, chez les Parsis de la région de Bombay, et, pour se rendre aux Indes, s'engagea à vingt ans comme matelot. Il rapporta de nombreux manuscrits sur l'antique religion persane. Parmi ces manuscrits figuraient cinquante *Oupanishads*, traduites en persan. Anquetil-Duperron les traduisit en latin. Son livre fut une révélation pour certains Européens, notamment pour le grand philosophe allemand Schopenhauer (1788-1860). Celui-ci écrit: "C'est la lecture la plus rémunératrice et la plus édifiante qu'il soit possible de faire au monde; elle a été la consolation de ma vie, et elle me soutiendra à l'heure de la mort."

Le terme *Oupanishad* signifie *communication confidentielle*, ou *leçon ésotérique*.

Les *Oupanishads* exposent une philosophie d'une singulière profondeur. On s'est demandé de quel genre d'hommes cette doctrine pouvait être l'œuvre. Un père jésuite déclare que seuls des prêtres étaient capables d'apporter une telle révélation. Selon d'autres, au contraire, l'aspiration à la délivrance devait provenir de laïques que ne satisfaisait point le rite trop extérieur du sacrifice, de nobles *kshatriyas*.

On a pu voir dans les *Oupanishads* "l'expression d'expériences et de méditations faites en marge de l'orthodoxie brâhmanique".

En tout cas, les Brâhmanes ont vite adopté de telles idées. Et, n'insistant plus autant qu'auparavant sur le salut par le sacrifice, ils ont proclamé *le salut par la connaissance.* Détenteurs de cette connaissance, c'est eux qui la communiqueront à leurs disciples.

***

On trouve dans les *Oupanishads* des tendances fort différentes, qui parfois peuvent sembler contradictoires à nos esprits européens. Cependant une philosophie y domine toutes les autres. Ses thèses fondamentales sont celles de l'identité du *brahman* (principe fondamental de l'univers) et de *l'âtman* (moi profond), et celle de la transmigration des âmes (*samsâra*), déterminée par les actes des existences antérieures (*karman*) (prononcer brahmane, âtmane, samesâra et karmane).

Le terme *brahman* a désigné d'abord la formule du sacrifice. Puisque le sacrifice assure le maintien des Dieux et du monde, le mot en est venu à exprimer le principe fondamental de l'univers.

Dans le vocabulaire philosophique européen, les termes qui correspondraient le mieux à l'idée de *brahman* seraient ceux *d'absolu* ou, mieux encore, de *divin*.

"Au commencement il n'y avait que le *brahman*; c'est lui qui a créé les Dieux."—"Il est au-delà de l'impérissable, qui est au-delà de tout."—"En vérité, l'immortel *brahman* est partout, devant, derrière, à droite, à gauche, au zénith, au nadir...Il est Celui en qui sont tissés le ciel, la terre et l'atmosphère, l'esprit aussi, et tous les sens."—"Ecumes, vagues, tous les aspects, toutes les apparences de la mer ne diffèrent pas de la mer. Nulle différence non plus entre l'univers et le *brahman*."—"En vérité, tout est *brahman*."

Le monde extérieur, fait d'images sensibles, "le monde des

noms et des formes", a pour substance profonde le *brahman*. Mais il faut se garder de confondre ce principe avec les qualités multiples que présente notre monde extérieur. Il se définit par son opposition à chacune de ses qualités, n'étant ni visible, ni ouïble, ni tangible, ni perceptible à l'aide des sens. "C'est lui,—selon une phrase saisissante de la *Brihad Aranyaka Oupanishad*,—qu'on appelle: Ni ceci, ni cela!"



Les penseurs de ce groupe ne se sont pas contentés de chercher le principe du monde extérieur; ils se sont, aussi, retournés sur eux-mêmes: au fond de leur moi ils ont aperçu *l'âtman*. Le corps humain est pénétré de souffles vitaux; tous dépendent d'un souffle central, *l'âtman*.

"*L'âtman* est au milieu, les souffles vitaux alentour."—"*L'âtman*, c'est mon âme au fond de mon cœur, plus menue qu'un grain d'orge, plus menue que la semence de moutarde, plus petite qu'un grain de riz. Et *l'âtman*, c'est mon âme au fond de mon cœur, plus vaste que la terre, plus vaste que l'atmosphère, plus vaste que les cieux et ce monde infini."

Les rapports de l'*âtman* avec le corps et avec les diverses facultés intellectuelles sont exposés en un passage de la *Kâthaka Oupanishad*, que l'on a comparé à certaines pages de Platon: "L'*âtman* est monté sur un char qui est le corps. La raison (*bouddhi*) est le cocher, et l'entendement (*manas*) tient lieu de rênes. Les sens sont les chevaux, et les objets des sens sont les voies qu'ils parcourent...L'entendement est supérieur aux sens, la raison à l'entendement, et le grand *âtman* à la raison." Les sens sont tournés vers l'extérieur: "c'est pourquoi l'homme perçoit le monde qui est en dehors de lui, et non l'*âtman* qui est en lui".

Comment donc connaître l'*âtman*? Par une intuition. Il est

perçu par l'esprit (*manas*) étant l'esprit de l'esprit, le *manas* du *manas*. Ou plutôt il se saisit lui-même. "L'*âtman* doit être perçu au moyen de l'*âtman* même que l'on désire connaître. L'*âtman* de celui qui désire connaître l'*âtman* trouve sa propre essence."

On a cru découvrir dans un passage de la *Tchândogya Oupanishad* une sorte d'ébauche du *Cogito* cartésien: "L'essence qui a conscience de cette idée: *je veux penser* est l'*âtman*".

En dépit de certaines ressemblances, il faut se garder de confondre l'*âtman* avec le moi des psychologies européennes. Il ne s'agit pas du tout d'une individualité limitée dans le temps et dans l'espace, déterminée par son lien avec un certain organisme et un certain milieu social; il s'agit d'un *soi* suprême et impersonnel, réalité à la fois incréée et impérissable.

Ce soi, bien qu'on puisse l'atteindre par la conscience réfléchie, s'enfonce dans l'inconscience. Un passage de la *Kâthaka Oupanishad* met en rapport l'*âtman* avec "l'esprit qui veille quand les organes sont endormis et qui, alors, évoque successivement les objets qui lui font plaisir". Ainsi l'expérience du sommeil et du rêve peut nous aider à éclaircir notre idée de l'*âtman*.

L'*âtman* étant une réalité permanente, le commencement, le devenir et la fin ne sont que des apparences. Comme la naissance, la mort est une apparence; le vivant peut mourir, mais la vie ne meurt pas.

La *Kâthaka Oupanishad* nous conte la visite que fit Natchikétas au pays de la Mort. Il demande à la Mort si l'homme subsiste après le trépas. Après avoir résisté, la Mort lui révèle le grand secret: vie et mort ne sont que deux phases différentes du développement de l'homme. Quelques lignes devancent un passage fameux de la *Bhagavad Guîtâ*, qui sera cité plus loin: "L'*âtman* ne naît ni ne meurt. Il n'a point eu de cause autre que lui-même. Sans origine, perpétuel, il ne périt pas quand le corps périt. Si l'on tue et qu'on croie tuer, si l'on est tué et qu'on se croie tué, dans les deux cas

on ignore la nature de l'*âtman*: on ne peut le tuer, il ne peut être tué."

*
**

Ayant aperçu dans le *brahman* l'absolu objectif et dans l'*âtman* l'absolu subjectif, les penseurs indous vont découvrir une vérité plus essentielle encore: l'identité profonde du *brahman* et de l'*âtman*. L'absolu véritable, c'est l'*âtman-brahman*.

Dans la *Brihad Aranyaka Oupanishad*, on trouve cette saisissante formule: "Tu demandes ce que c'est que le *brahman*? C'est ton propre *âtman*, qui est intérieur à tout."

En creusant au fond de notre être, nous trouvons l'Etre. C'est le même Etre qui existe au fond de toutes les consciences humaines, de toutes les existences animales ou végétales, de toutes les réalités.

La *Tchandogya Oupanishad* nous parle d'un jeune homme, Svétakétou, qui, ayant passé douze années à apprendre "tous les *Védas*" rentre chez lui, fier de sa science. Son père lui demande s'il a obtenu "cette connaissance grâce à laquelle nous entendons ce qui ne se peut entendre, percevons ce qui ne se peut percevoir, et savons ce qui ne peut être su".

Le fils reconnaît ne pas avoir cette connaissance. Le père lui fait observer que, "par la connaissance d'un bloc d'argile, on connaît tout ce qui est fait d'argile, la différence n'étant que dans le nom". De même il est une connaissance telle que, la possédant, on connaît tout.

Le fils désirant acquérir cette connaissance, le père fait apporter le fruit d'un très grand arbre; il demande à son fils d'y chercher les graines. Celles-ci sont extrêmement petites, et les germes y sont invisibles. C'est pourtant en eux que se trouve l'essence subtile de l'arbre. "Dans ce qui est cette essence subtile, tout ce qui existe a son soi. C'est là le Vrai, c'est là le Soi. Et toi, Svétakétou, *tu es*

Cela." Schopenhauer a si souvent cité cette magnifique formule qu'il en a rendu célèbre le texte sanscrit: *Tat twam asi.*

Dès lors, "ce qui est au fond de l'homme et ce qui est dans le soleil sont une seule et même chose".

D'où cette grandiose exclamation de l'*Ishâ Oupanishad*: "O Soleil partout présent, unique, voyant et ordonnateur, écarte tes rayons, retiens ta lumière! Ta forme, la plus belle de toutes, que je puisse la contempler! Cet être divin qui est en toi, il est moi-même!"

L'âtman universel, le *grand âtman*, se trouve au fond des *âtmans* individuels, comme de toutes les autres réalités. Aussi René Grousset parle-t-il à propos de *l'âtman-brahman* de "subconscience cosmique". Le terme "supraconscience cosmique" serait sans doute plus exact.

La seule différence qu'établissent certains textes entre *l'âtman-brahman* universel et les *âtmans* individuels, c'est que le premier reste toujours, dans Son unité, au-dessus de la manifestation, tandis que les seconds réprésentent le même principe, mais dans la multiplicité de la manifestation. D'où cette belle comparaison de la *Moundaka Oupanishad*: "Deux compagnons aux ailes splendides, ensemble éternellement, perchent sur le même arbre: l'un se nourrit du fruit délectable; l'autre, sans manger, le regarde manger."

L'âtman individuel agit dans l'univers et en jouit, tandis que *l'âtman-brahman* en est le témoins immobile et silencieux.

Les auteurs des *Oupanishads* ne se lassent point de revenir sur ce thème essentiel: la nécessité de contempler l'*âtman-brahman*.

"C'est l'*âtman* vraiment qu'il faut contempler, qu'il faut écouter, qu'il faut comprendre, qu'il faut méditer; car, vraiment, celui qui a écouté, qui a compris, qui a contemplé, qui a médité l'*âtman*, celui-là connaît cet univers tout entier".—L'*âtman-brahman*, caché derrière tout ce qui existe, est "l'ouïe de l'ouïe, la pensée de la pensée, la parole de la parole, le souffle du souffle, le regard du

regard." Il n'est "pas compris de ceux qui comprennent"; et il est "compris de ceux qui ne comprennent pas".

Il ne peut être découvert que par une intuition mystique, soudaine comme le clignement de l'œil en face d'un éclair, ou comme le brusque retour d'un souvenir.

"Comment le percevoir—affirme la *Kâthaka Oupanishad*—autrement qu'en disant: *Il est?*" Certains se sont plu à voir dans cette formule la synthèse, effectuée par la pensée indienne, de la vieille définition biblique donnée par le Dieu d'Israël ("Je suis Celui qui suis") et du *Cogito* cartésien ("Je pense, donc je suis").

De ces considérations métaphysiques découle une importante conséquence morale.

C'est en face de tout ce qui existe que nous devons sentir: *Tu es cela.*

Désormais, nous devons aimer non seulement nos parents, nos enfants, nos amis, mais toutes les créatures et tous les Dieux, parce qu'en eux tous nous pouvons aimer le Soi éternel et universel.

Dans la *Brihad Aranyaka Oupanishad*, un vieux sage, avant de se retirer dans la solitude de la forêt, prend congé de ses deux femmes. Il adresse ces paroles à sa chère Maïtréyî: "Toi qui m'es vraiment chère, tu me dis de chères paroles. Viens t'asseoir, je vais t'expliquer la vérité; écoute bien ce que je te dis." Alors il dit: "En vérité, un mari n'est pas cher par lui-même, mais par le Soi que vous aimez en lui. En vérité, une épouse n'est pas chère par elle-même, mais par le Soi que vous aimez en elle."

La découverte de l'*âtman* en tout être et en toute chose entraîne un sentiment de tendresse qui ne se limite pas à quelques individus, mais s'étend à tout l'univers. C'est ce qu'exprime ce passage de la *Brihad Aranyaka Oupanishad*: "Ce n'est pas, en vérité, pour l'amour des êtres et des mondes que les êtres et les mondes me sont chers; ce n'est pas pour l'amour du Tout que le Tout m'est cher, mais pour l'amour de l'*âtman*. L'*âtman*, en vérité, c'est lui qu'il faut

voir, lui qu'il faut entendre, lui qu'il faut penser, lui qu'il faut méditer... Le *brahman* l'a abandonné, celui qui pense que le *brahman* est ailleurs qu'en l'*âtman*; les Dieux l'ont abandonné, celui qui pense que les Dieux sont ailleurs qu'en l'*âtman*; les êtres l'ont abandonné, celui qui pense que les êtres sont ailleurs qu'en l'*atman*; le Tout l'a abandonné, celui qui pense que le Tout est ailleurs qu'en l'*âtman*. L'*âtman* est ce *brahman*, ces mondes, ces Dieux, ces êtres, cet Univers".

Comment la découverte de l'*âtman-brahman* introduit la paix dans l'âme humaine, et lui apporte le salut? on insistera plus loin sur cette idée. Contentons-nous de retenir de la *Prashna Oupanishad* cette poétique image: "De même, ô mon ami, que les oiseaux prennent leur refuge dans un arbre pour leur séjour nocturne, de même cet univers se réfugie dans l'*âtman-brahman*!"



Notre moi profond s'identifie à l'essence de l'univers. Comment se fait-il, cependant, que notre individualité, l'individualité des autres êtres et des autres choses, s'en distingue, en apparence?

La multiplicité des êtres et des choses est un mal. Sans elle, il n'y aurait pas de souffrance. "De même que le soleil, l'œil de l'Univers, demeure éloigné et à l'abri de toute maladie qui attaque l'œil humain, ainsi l'Unique, l'*âtman* qui habite dans tous les êtres, demeure éloigné et à l'abri de la douleur du monde." Le grand indianiste Oldenberg commente ainsi ce texte:

"Qu'il ait plu à l'*âtman* unique et bienheureux de se manifester dans le monde de la multiplicité, du devenir et de la cessation, c'est là une grande infortune: il vaudrait mieux qu'il n'y eût pas de multiplicité."

Comment s'explique ce mal de la multiplicité, de la distinction établie entre le moi et l'Univers?

La doctrine brahmanique, pour rendre compte de ce fait, paraît avoir emprunté aux croyances populaires inspirées par un lointain Totémisme, l'idée de transmigration (*samsâra*).

Le Védisme avait reçu de l'Animisme et il maintenait l'idée de la survie des morts; mais il n'admettait point une suite indéfinie d'existences différentes vécues par le même être.

Maintenant, au contraire, on pense que la multiplicité des êtres est liée au passage de ces êtres à travers une succession d'existences humaines ou animales, sur cette terre ou en d'autres mondes.

Chacune de ces existences est déterminée par les actes accomplis dans les existences antérieures: c'est cette nécessité que l'on nomme le *karman*. Ce mot peut se traduire: *action créatrice*.

Selon que nous avons vécu une existence plus ou moins bonne, nous atteignons, après la mort, à une existence nouvelle plus ou moins haute. Aucun acte, bon ou mauvais, ne passe sans laisser de trace: rien n'est jamais perdu. Notre conduite détermine la forme de notre réincarnation.

Cette idée religieuse sert de couronnement à la morale: la sanction des actes humains, c'est une meilleure ou une pire réincarnation.

Mais renaître, c'est participer de nouveau à "la douleur du monde". Ce perpétuel recommencement d'existence est un perpétuel recommencement de souffrance. D'où pourrait venir le salut? "Sauve-moi,—dit un texte brahmanique,— je me sens comme une grenouille dans un trou de puits sans eau."

Le salut (*moksha*) consisterait à se libérer du *karman*, à se délivrer de toute renaissance.

La crainte, non pas de la mort, mais de la naissance, de la renaissance, va désormais pénétrer toute la pensée indienne.

On serait sauvé si l'on ne désirait rien d'autre que l'*âtman*;

car l'éternel *âtman* est au-delà de la multiplicité et de la souffrance: "Il est, lui l'immortel, au-delà du bien et du mal; ce qui a ou n'a pas été fait, il ne s'en met pas en peine: aucune œuvre ne le touche là où il est."

Cette révélation, qui sert de thème à la plupart des *Oupanishads*, a trouvé une magnifique expression dans le *Brâhmana des cent sentiers*:

"Comme une brodeuse détache un morceau d'une étoffe multicolore et crée un autre, un nouveau, un plus beau modèle, de même l'âme (dans la mort) laisse ce corps tomber et sombrer dans l'ignorance, et revêt une autre, une nouvelle forme,...soit divine, soit humaine, soit de quelque autre être...Tel il a agi, tel il s'est conduit, tel il est alors: celui qui fait le bien devient un être bon, celui qui fait le mal, un mauvais; par des œuvres pures, il devient pur, méchant par de méchantes...Il en est ainsi de celui qui est enfoncé dans le désir. Mais celui qui ne désire plus? Celui qui est sans désir, qui est affranchi du désir, qui ne désire que l'*âtman*, qui a obtenu son désir, du corps de celui-là les souffles vitaux ne s'échappent pas (dans un autre corps), mais ici ils se concentrent; il est le *brahman* et il retourne au *brahman*. C'est ce que dit cette stance:

"*Quand il s'est affranchi lui-même de tout désir de son cœur, le mortel, dès le monde, entre immortel dans le brahman.*"

Le désir s'éteindra lorsqu'on sera persuadé de l'identité de l'*âtman* et du *brahman*. C'est *le salut par la connaissance*.

Il y a fusion de l'*âtman* individuel et de l'*âtman-brahman*, absorption, unification, identification. Plus de distinction, désormais, entre le sujet connaissant et l'objet connaissable, entre le dedans et le dehors. Un audacieux passage de la *Brihad Aranyaka Oupanishad* compare l'oubli de tout, qui accompagne cette union mystique, à celui qui caractérise l'union amoureuse: "Comme un homme, dans les bras de la femme aimée, ne sait rien du dehors

ni du dedans, de même l'*âtman* corporel, embrassé par l'*âtman* intellectuel, ne sait plus rien du dehors ni du dedans."

Toutes les *Oupanishads* célèbrent la paix merveilleuse, la béatitude suprême résultant de cette fusion entre l'âme individuelle et l'âme universelle. Voici, par exemple, sur ce thème un passage de la *Moundaka Oupanishad:*

"Quand le voyant contemple l'être éclatant, le créateur plein de puissance, l'Esprit identique à *brahman* lui-même, alors, s'élevant au-dessus du bien et du mal, pur de toute passion, il arrive à concevoir l'identité suprême...Lointain à la fois et tout proche, les voyants trouveront l'*âtman* blotti dans leur cœur...Alors parvenu à la perfection, plongé dans une paix profonde, le sage s'unit avec le Tout et atteint l'*âtman* qui pénètre toute chose...De même que les rivières se fondent dans l'Océan et, perdant leur nom et leur forme, deviennent l'Océan lui-même, de même le sage, délivré du nom et de la forme, se perd dans l'essence radieuse de l'Esprit, au-delà de l'Au-delà...Celui qui connaît *brahman*, l'Etre suprême, devient *brahman* lui-même."



C'est à ce courant de pensée qu'il convient de rattacher une importante tendance indienne, celle que l'on désigne par le terme de *yoga*.

Le mot provient d'une racine sanscrite qui veut dire *lier ensemble*. Il signifie, avant tout, *union*. Le plus souvent il s'agira d'une *union avec le divin* et des moyens d'atteindre à cette union.

A cette époque, ce terme ne désigne pas encore (il le fera plus tard) une école constituée, ni même une doctrine proprement dite; il signifie plutôt une technique, un système de pratiques.

Ces pratiques paraissent provenir de l'Inde prévédique. Il est intéressant de constater que l'on a découvert, à Mohendjo-Daro,

des statues ou des personnages figurant sur des sceaux, en des attitudes qui seront plus tard recommandées par le *yoga*; par exemple, un Grand Dieu, qui sera plus tard Shiva, et un roi ou un prêtre, ou plutôt un prêtre-roi, aux yeux abaissés vers la pointe du nez.

Le ritualisme védique ne paraît pas s'être intéressé à une technique de cet ordre. Mais les *Oupanishads*, exposant souvent les pieuses expériences de mystiques sincères, font aux pratiques yogiques une place importante. C'est, d'ailleurs, en certaines *Oupanishads* que l'on trouve pour la première fois le mot *yoga* avec le sens que nous lui donnons.

Le *yoga* apporte des recettes destinées à permettre de détruire le moi superficiel, pour faire apparaître le moi profond. Le fidèle qui applique cette discipline, le *yoguin* (prononcer: *yoguine*) cherche à *devenir celui qu'il est*.

Tantôt une méthode d'autosuggestion brusquée brise le cadre de la personnalité, tue le moi phénoménal ou superficiel: le *yoguin* peut passer par des états de transe, d'hypnose, de catalepsie. Tantôt le *yoga* recommande une progression de pratiques minutieusement réglées: immobilité, discipline respiratoire, rétraction des sens, concentration de la pensée, abolition de toute pensée.

Le *yoga* attache une importance particulière aux postures ou attitudes du corps (*âsanas*). Certains textes en évaluent le nombre à 8.400.000; d'autres les réduisent à 84. L'attitude générale est celle d'une statue assise, les jambes entrecroisées, le buste droit, le visage méditatif.

Citons, à titre d'exemple, deux de ces attitudes. D'abord la posture dite *du lotus* (*padmâsana*): l'ascète est assis, les jambes croisées et fortement fléchies, de façon que les pieds soient portés à la hauteur des hanches; les bras sont appliqués contre les flancs; les mains tiennent chacune un orteil; le menton est abaissé sur la poitrine; les yeux sont fixés sur la pointe du nez ou sur le nombril.

Dans la posture dite *béatifique*, ou *svâstika*, les jambes sont flé-

chies et croisées à la façon d'un tailleur; la plante de chaque pied s'appuie contre la face interne de la cuisse opposée; les bras sont à demi pendants, les mains rapprochées.

Autant qu'aux attitudes le *yoga* attache une extrême importance à la discipline de la respiration (*prânâyâma*). Un lien étroit unit respiration et conscience. La respiration de l'homme profane est, en général, arythmique; elle varie avec les circonstances extérieures et avec la tension mentale. Le *yoguin* doit rythmer sa respiration, en harmoniser les trois moments,—inspiration, rétention de l'air, expiration,—leur donner une durée égale, puis les prolonger aussi longtemps que possible, dans le but de suspendre la respiration le plus longtemps possible.

Par de tels procédés le *yoguin*, acquiert ou peut acquérir un pouvoir de dématérialisation, le don de double vue, le don d'ubiquité. Il peut réussir à exercer sur son entourage une sorte de pouvoir magnétique.

⁂

En d'autres milieux, l'influence des *Oupanishads* a d'autres conséquences.

Il peut arriver que l'Indien, adoptant cette conception de la vie, et ayant conscience d'avoir convenablement accompli jusqu'alors ses devoirs familiaux, décide de transmettre à son fils la direction et les biens de la communauté, et se retire comme ermite dans la forêt profonde, pour s'y livrer, dans le silence, à la méditation religieuse. Ou bien il devient moine-mendiant: "Le connaissant, lui, l'*âtman*, les brâhmanes renoncent au désir de la postérité, au désir de la richesse, au désir de la prospérité mondaine, et ils se mettent en route comme mendiants."

Ainsi commence le monachisme indou. On voit apparaître les *fakirs*, "ces convulsionnaires aux longs cheveux, vêtus de crasse

brune, qui vont dans le souffle du vent, quand les Dieux sont entrés en eux".

*
**

Cependant, même aux époques les plus lointaines, toutes les âmes ne se rallient point aux thèses que les Brâhmanes rattachent aux *Védas* et aux *Oupanishads*.

Même avant les grandes hérésies qui seront étudiées aux deux chapitres suivants, Djaïnisme et Bouddhisme, on rencontre des individus et des groupes s'insurgeant contre l'autorité des brâhmanes, auxquels ils reprochent de se considérer (selon une expression du grand historien du Bouddhisme Oldenberg) comme "les dieux de la terre". Ces révoltés cherchent la délivrance par de tout autres voies que celles des textes sacrés: les uns exagèrent l'ascétisme, les autres adoptent une attitude opposée, un hédonisme exaltant l'oubli dans la volupté.

"Il y avait,—écrit Oldenberg dans son grand ouvrage, qui sera cité plus loin, *le Bouddha*,—des ascètes qui vivaient dans les mortifications, se privaient de nourriture pendant de longues périodes, ne se lavaient pas, ne s'asseyaient pas, couchaient sur des lits d'épines. Il y avait des partisans de la croyance à la vertu lustrale de l'eau, qui prenaient soin d'effacer par des ablutions continuelles tout péché qui pouvait les souiller...On nous parle d'un *saint qui fait la poule*, dont le vœu consistait à becqueter sa nourriture sur le sol et à se comporter autant que possible en tout comme une poule; un autre saint de même calibre était *le saint qui fait la vache*."

A l'opposé de ces ascètes prennent place ceux que nous pourrions appeler les hédonistes. A l'un d'eux Oldenberg emprunte cette curieuse déclaration: "Il n'y a rien de mal dans les plaisirs. Quel danger ces vénérables ascètes et brâhmanes aperçoivent-ils donc dans les plaisirs pour qu'ils prêchent la fuite des plaisirs, le mépris

des plaisirs? Cette sœur religieuse est douce, tendre, parée d'une belle chevelure: c'est délice de la tenir entre ses bras..."

Cependant, ces ascètes extrémistes et ces hédonistes de principe ne constituaient alors sans aucun doute que des exceptions.



La doctrine qui vient d'être exposée d'après les *Oupanishads* pourrait être appelée un *monisme spiritualiste*. C'est la théorie que l'on rencontre à presque toutes les pages de presque toutes ces *Oupanishads*.

Cependant il y a, de temps à autre, dans ces œuvres magnifiques et complexes, des passages exprimant des idées différentes, correspondant à d'autres tendances. On y a relevé notamment des traces de dualisme, de pluralisme réaliste, de monadisme, et même de subjectivisme.

Ces divergences permettent de comprendre que des écoles fort différentes,—sur lesquelles on reviendra plus tard,—aient pu toutes prétendre se rattacher aux *Oupanishads*. De là, dans l'Inde de toutes les époques, une étonnante liberté intellectuelle. Des penseurs soutenant des thèses distinctes ou même opposées se considèrent et sont considérés comme des Indous orthodoxes, à la seule condition qu'ils rendent un hommage de principe aux *Védas* et aux *Oupanishads*.

En tout cas, depuis qu'on imprime des textes sanscrits, il y a eu plus d'éditions des *Oupanishads* que, par exemple, en Europe, des œuvres de Descartes ou de Spinoza.

Un penseur du XIXe siècle,—qui sera étudié plus loin et que l'indianiste H. von Glasenapp a pu appeler "le maître du *Védânta*", Vivékânanda,—a écrit que "les *Oupanishads* sont devenues la Bible de l'Inde moderne... La doctrine qu'elles contiennent est comme

un vaste océan: il faut beaucoup d'existences pour arriver à en comprendre même une petite fraction."

Aujourd'hui encore, des milliers d'Indiens commencent leur journée en méditant un passage des *Oupanishads*, afin d'y trouver un encouragement, la paix de l'esprit, un calme bonheur.

CHAPITRE III

Mahâvîra et le Djaïnisme

Aux doctrines orthodoxes reconnaissant l'autorité des *Védas* et la valeur des *Oupanishads* se sont opposées deux hérésies, au VIe siècle avant J.-C.: le *Djaïnisme*, qui a limité son action à l'Inde, et qui y subsiste encore aujourd'hui; et le *Bouddhisme*, qui, chassé de l'Inde, s'est répandu à travers l'Asie, et y compte toujours un très grand nombre de fidèles.

Les deux religions présentent bien des ressemblances. Elles rapprochent des hommes détachés de leur caste, qui adhèrent librement à un idéal prêché par une puissante personnalité, et s'unissent pour propager cette nouvelle conception de la vie.

Les deux groupes répudient le culte rituel antérieur, sont indifférents aux traditions védiques et aux Divinités jusqu'alors adorées, n'attachent aucune importance au régime des castes.

Le fondateur de la religion nouvelle ne se présente pas comme un Dieu; c'est un homme, un révélateur, un sauveur. Djaïnisme et Bouddhisme sont des religions de salut.



Le Djaïnisme a fait son apparition un peu avant le Bouddhisme.

Son fondateur appartenait, comme le Bouddha, à une famille de *kshatriyas* (guerriers et princes). Il a été appelé *Mahâvira* (le grand héros) et *Djaïna* (le victorieux).

Il a vécu en ascète, se passant même de tout vêtement. Il a commencé à répandre sa doctrine dans le milieu de nobles auquel il appartenait. Il eut de nombreux disciples. Son apostolat s'étendit à toute l'Inde du Nord-Est. La tradition le fait mourir à soixante-douze ans.

Le Djaïnisme, comme le Bouddhisme, est une religion athée. Il n'y a pas eu de création: le monde est éternel. L'idée d'une création faisant sortir quelque chose de rien, est impensable. Il n'y a pas de Créateur. Il n'y a pas d'Être parfait à l'origine des choses. La perfection n'est que le but idéal des efforts humains.

Quel est ce but? Comme pour les auteurs des *Oupanishads*, pour les *yoguins* et pour les bouddhistes, le but, c'est le *salut*. Il s'agit toujours d'échapper à la succession des transmigrations, "d'atteindre l'autre rive". Les penseurs, les saints du Djaïnisme peuvent y aider; aussi les nomme-t-on: "ceux qui font un gué".

Tous ceux qui subissent leur influence, tous les *djaïns* (prononcer: *djaïnes*) se sentent proches les uns des autres; ils communient en une même foi; ils constituent une communauté, un ordre religieux. Ils se différencient ainsi des *yoguins*, qui cherchent le salut par des méditations et des efforts individuels; et ils se rapprochent des bouddhistes, eux aussi groupés en une Église.

Mais la façon de trouver le salut, pour les *djaïns*, ne se confond ni avec celle des *yoguins* ni avec celle des bouddhistes; car leur conception de l'univers est toute différente: elle n'est ni monistique, comme celle des *Oupanishads*, ni phénoméniste, comme celle du Bouddhisme.

Le Djaïnisme est un substantialisme dualiste. Il admet deux sortes de substances, essentiellement différentes: des substances matérielles, des substances spirituelles; les unes et les autres incréées et éternelles.

Au premier rang des substances matérielles se place la matière proprement dite. Elle est composée d'atomes, éléments infini-

ment petits, en nombre infini, se combinant par association ou dissociation, pour former des agrégats divers. Les atomes sont qualitatifs, doués de tangibilité, de couleur, de sonorité, de saveur, d'odeur.

A côté de la matière prennent place, parmi les substances matérielles, l'espace, contenant universel, se décomposant en points mathématiques, en partie occupé, en partie vide; le temps divisé en périodes de progression et périodes de régression; la loi ou raison des choses (*dharma*), cause du mouvement, et son opposé (*adharma*), cause de l'inertie.

Si la considération des substances matérielles conduit à une atomistique, la théorie des substances spirituelles est une monadologie.

L'âme est une monade (c'est-à-dire une unité) immatérielle, sans forme, éternelle, douée de conscience. Ces monades sont en nombre infini; car non seulement les hommes et les animaux, mais les plantes, le feu, le vent, l'eau sont doués d'âme.

L'action du monde matériel sur le monde spirituel produit le *karman*. "Dans les interstices que laissent les agrégats, fussent-ils spirituels, des éléments matériels se peuvent insinuer,—écrit Paul Masson-Oursel—: le *karman* n'est pas autre chose que l'encombrement de l'âme par des résidus d'actes antérieurs, sédiments matériels; tout comme nous admettons aujourd'hui que l'arthrite résulte de l'accumulation d'urates dans les articulations." Désormais, les monades perdent la claire conscience de leur essence propre; elles se prennent pour l'individu physique qui la recouvre; elles sont entraînées dans le courant du *samsâra*.

Il faut qu'elles s'affranchissent de la matière, se libèrent de ce déterminisme, échappent au joug de ce *karman*, s'arrachent au cycle des transmigrations.

*
**

Les ennemis qu'il faut vaincre, c'est, avant tout, la *fausse croyance*, responsable de l'erreur et de la douleur universelles; ce sont aussi les sens, les passions, l'égoïsme; c'est "une plante au fruit empoisonné", l'amour de l'existence.

Par quels moyens lutter et triompher?

Avant tout, un rigoureux ascétisme; la chasteté; les mortifications (le Djaïnisme proclame la valeur du jeûne); le renoncement à toute possession personnelle; le respect de toute vie humaine ou animale; la pratique de la non-violence ou plutôt de la non-nuisance (*ahimsâ*).

Se rapprochant du Bouddhisme par cette morale si haute, le Djaïnisme s'en distingue par la sévérité de son ascétisme.

A l'origine, il a ordonné la nudité. Puis il a permis aux faibles un léger costume. Il y a même eu un schisme entre les vêtus et les nus, les *habillés de blanc* et les *habillés d'air*.

Poussant l'ascétisme à ses conséquences extrêmes, le Djaïnisme, en certains de ses représentants, a fini par exalter le suicide: il a semblé particulièrement méritoire de se laisser mourir de faim.

En tout cas, il y a une hiérarchie des âmes. Les *âmes inférieures* sont celles des plantes, des animaux, des hommes pervers; elles ne s'élèvent pas au-dessus de la connaissance sensible, faite de données sensorielles, auxquelles s'applique l'entendement. Au-dessus sont les *âmes intermédiaires*, celles des fidèles *djaïns* (les uns moines, notamment moines mendiants, les autres laïcs, formant une sorte de tiers-ordre). Au sommet, les *âmes supérieures*, celles des saints, en possession du salut.

Séparée du monde matériel, l'âme supérieure devient hermétiquement close; elle est douée d'omniscience et vit dans le monde de la pensée pure.

Le Djaïnisme, comme le Bouddhisme, utilise ici le mot de *nirvâna*. Mais il ne s'agit pas d'une extinction totale, d'un anéantissement. La monade, libérée de la matière, du *karman* et du

samsâra, reprend son caractère d'absolu. Ce *nirvâna* est plénitude d'être.

***

Il y a dans l'Inde actuelle environ un million et demi de *djaïns*, notamment dans la région d'Ahmédabad.

Au *Parlement des Religions*, tenu à Chicago en 1893, le Djaïnisme fut représenté par un avocat indien nommé Vîrchand R. Gândhî, originaire d'un village situé près de Bhâvnagar, dans le Kâthiâwâr (1864-1901). Ses études et discours sur la philosophie djaïn ont été publiés en anglais par Baghir F. Karbari chez l'éditeur Tripath, à Bombay, en 1911. Ce Gândhî n'a de commun que le nom avec le Mahâtmâ.

Un penseur djaïn contemporain, Champat Raï Djaïn, a fait, en 1927, à Paris, au Musée Guimet, une éloquente conférence, où il a rapproché cette philosophie de la doctrine de Leibniz.

On signalera, au chapitre XV, le fait que des traditions morales djaïns ont tout particulièrement contribué à former le caractère d'un des plus nobles Indiens contemporains,—l'un des plus grands hommes de notre époque:— le Mahâtmâ Gândhî.

CHAPITRE IV

GAUTAMA ET LE BOUDDHISME

LA doctrine bouddhique, contraire, sur certains points, aux traditions du milieu social, a été tirée par son fondateur de sa propre expérience de la vie.

Il importe, avant tout, de connaître cette vie. On peut, en négligeant certains détails trop évidemment légendaires, la résumer ainsi.

Celui qui n'est pas encore, mais sera plus tard *le Bouddha* (c'est-à-dire *l'Illuminé*), Gautama, naît vers le milieu du VIe siècle avant l'ère chrétienne, dans le Nord de l'Inde, non loin de l'Himâlaya. On a pu préciser la date (563 avant J.-C.) et le lieu (Loumbini, près Kapilavastou, aujourd'hui Roummindei, près Tilaura Kot).

Gautama appartient à une famille de petits princes, les *Shâkyas*: d'où le nom qu'on lui donne dans la langue poétique, *le Sage de la Maison des Shâkyas, Shâkya Mouni*.

Sa mère, Mâyâ, meurt quelques jours après sa naissance.

Il mène, d'abord, la vie luxueuse des jeunes hommes nobles et riches. Il se marie. Il a un fils. Malgré ces circonstances extérieures favorables, il est atteint d'une mélancolie profonde.

Une légende bouddhique nous fait connaître les thèmes sur lesquels portent ses réflexions: la légende des quatre rencontres. Gautama sort de son palais; il rencontre un vieillard, comprend la vanité de la jeunesse, qui aboutira nécessairement à la vieillesse. Une autre fois, il sort, rencontre un malade, découvre qu'un jour

la santé fera place à la maladie. Une troisième fois il sort, rencontre un cadavre, se dit: à quoi bon la vie, puisqu'inévitablement la mort viendra? Une quatrième sortie le met en présence d'un moine, au visage calme et heureux. Il se décide alors à suivre l'exemple du moine, à renoncer au luxe, à mener la vie errante de ceux qui cherchent la vérité religieuse et la paix du cœur.

Il a vingt-neuf ans, quand, par une nuit de lune, il quitte son palais et sa famille. Pendant sept ans, il s'adonne aux plus austères macérations, s'abstenant presque de toute nourriture. Cinq ascètes, qui vivent avec lui, admirent ses héroïques efforts.

Mais Gautama finit par comprendre que ces macérations ne conduisent ni au bonheur ni au salut; il renonce à ces vaines pratiques, se baigne, se nourrit pour recouvrer ses forces perdues. Les moines se désolent de cette chute, abandonnent leur compagnon.

Gautama (il a alors trente-six ans) se plonge dans la méditation. Il s'assied sous un figuier, qui sera appelé plus tard l'arbre de la science. En la nuit du 8 décembre, la vérité lui apparaît. Il sera désormais, *le Bouddha, l'Illuminé, Celui qui sait, Celui qui sauve.* C'est la nuit sainte du Bouddhisme: une ère nouvelle commence, pour toute l'humanité.

Quatre fois sept jours, il reste sous l'arbre de la science, "goûtant la félicité de la délivrance". Une légende postérieure le représente tenté par le Satan du Bouddhisme, Mâra, et triomphant de cet ennemi.

Une tempête éclate, dure sept jours. Entouré sept fois des anneaux d'un serpent qui le protège, il conserve la paix du cœur. Le serpent ayant pris la forme d'un jeune homme, le Bouddha lui adresse ses premières paroles, qu'on peut appeler les *béatitudes bouddhiques.*

"Bienheureuse la solitude de l'heureux qui connaît et voit la vérité; bienheureux celui qui se tient ferme dans sa voie, qui ne fait de mal à aucun être; bienheureux celui pour qui toute passion,

tout désir ont pris fin; vaincre l'opiniâtreté du moi, c'est vraiment la suprême béatitude."

Le Bouddha songe à répandre la vérité, les vérités qu'il vient de découvrir. Il veut, d'abord, les révéler aux cinq moines qui ont été jadis les compagnons de ses pieux efforts. Il les retrouve à Bénarès. Les ascètes le blâment d'avoir renoncé à ses aspirations, d'être tombé dans une vie de luxe. Le Bouddha leur explique qu'il faut éviter deux extrêmes, une vie de plaisirs, ignoble et vaine, une vie de macérations, triste et vaine; il faut suivre "le chemin qui passe au milieu", pour atteindre à la science, à la paix, à un bienheureux anéantissement.

Alors le Bouddha prononce devant les cinq moines le fameux *sermon de Bénarès*, qui résume en quatre vérités saintes toute sa doctrine (on exposera plus tard ces quatre vérités).

Les cinq moines sont persuadés; ils glorifient le Maître: ils deviennent les premiers membres de la Communauté bouddhique.

Désormais, la vie du Bouddha se passe à propager la vérité, à prêcher, à convertir. Il convertit aussi bien des rois que d'humbles travailleurs, sans tenir aucun compte des différences de caste. Il ouvre à tous l'accès de la vie religieuse; c'est une profonde révolution morale.

Le Bouddhisme va relever non seulement les hommes de condition modeste, mais les êtres déchus que repousse la société. Le plus fidèle disciple du Bouddha, son cousin Ânanda, rencontre une pécheresse auprès d'un puits, lui demande de l'eau, lui parle avec douceur, la convertit.

Le Bouddha, vieilli, sent décliner ses forces. A quatre-vingts ans, il se décide à entrer dans le nirvâna.

Il est à Koushînâra; étendu sous deux arbres jumeaux qui se sont, miraculeusement, couverts de fleurs. Il fait ses adieux à ses disciples. Il apprend que le plus aimé de ses proches, Ânanda, se cache pour pleurer. Il le prie affectueusement de venir, et lui dit:

"Ne va pas ainsi, ô Ânanda, ne va pas gémir, ne va pas te désespérer. Ne te l'ai-je pas déjà dit? De tout ce que l'homme aime, de tout ce qui le charme, de tout cela il lui faut se séparer, se priver, se détacher. Comment se pourrait-il, ô Ânanda, que ce qui est né, créé, fabriqué, sujet à l'instabilité ne passe pas? Cela n'est pas possible. Mais toi, ô Ânanda, tu as longtemps honoré le Parfait, par tendresse et par bienveillance, avec joie, sans artifice, sans borne, en pensée, en parole et en action. Tu as fait le bien, ô Ânanda; persévère et bientôt tu sera affranchi de tes péchés."

Après avoir dit à ses disciples ce dernier mot: "Luttez sans relâche", le Bouddha meurt.

Au soleil levant, réunis aux portes de la ville, les disciples et les nobles de Koushînâra brûlent son corps.

On a précisé la date de cet événement (483 avant J.-C.) et l'endroit (Koushînâra appelé aussi Koushînagara, et aujourd'hui Kasiâ, dans le Nord du Béhar).

***

Peut-on considérer comme ayant une valeur historique le récit qui précède? Le Bouddha a-t-il réellement existé? La question a reçu des solutions différentes.

Le savant hollandais Kern, utilisant surtout une biographie légendaire répandue parmi les Bouddhistes du Nord (Népal, Tibet, Chine), le *Lalita Vistâra*, soutient que le Bouddha est un personnage mythique aussi peu historique que Krishna.

L'indianiste français Émile Sénart (1847-1928), dans son *Essai sur la légende du Bouddha* (Paris, 2e éd., Leroux, 1882) a fait du Bouddha le héros d'un mythe solaire. Le Bouddha naît de Mâyâ (mot signifiant *illusion, mirage*), comme le soleil sort des ténèbres; sa mère meurt peu après sa naissance, comme les ténèbres disparaissent peu après le lever de l'astre. Il l'emporte sur le démon,

mène une existence victorieuse, fait "tourner la roue de la loi", comme le soleil triomphe des nuées, s'élève, fait tourner au ciel sa roue resplendissante. Il décline comme le soleil descend vers l'horizon. Les flammes du bûcher où se termine son existence sont les derniers rayons du soleil couchant.

On a reproché à cette ingénieuse hypothèse de trop faire intervenir le *Lalita Vistâra*, c'est-à-dire de commettre l'erreur dans laquelle on tomberait en invoquant les Évangiles apocryphes pour établir la non-historicité de Jésus. D'autre part, appliquant la même méthode que Sénart, Salomon Reinach a ironiquement soutenu que l'on pourrait considérer comme le héros d'un mythe solaire Napoléon lui-même, né dans une île, mort dans une île, ayant douze maréchaux comme l'année a douze mois, etc.

Sénart, en la seconde édition de son œuvre, a reconnu qu'il y a, dans les récits traditionnels, "un certain nombre d'éléments que nous n'avons aucune raison absolue de tenir pour apocryphes"; que certains détails "ont certainement une couleur historique, un caractère réaliste par lequel ils tranchent sur le reste du récit".

Oldenberg croit à l'historicité du Bouddha. Un siècle seulement s'est écoulé entre la mort du Bouddha et le premier concile adoptant, sur sa vie et sa doctrine, des textes rédigés bien avant cette réunion. D'autre part, le Bouddha est cité dans les textes d'une école religieuse adverse, les textes djaïns.

En outre, on a retrouvé l'emplacement de l'endroit où le Bouddha est né, endroit désigné par une pierre commémorative qu'a fait élever au IIIe siècle avant notre ère, le grand roi bouddhiste Ashoka (cette pierre a été découverte en 1896). On a identifié toutes les étapes par lesquelles le Maître a passé, et que suivaient ses disciples, par exemple, les pèlerins bouddhistes chinois. On a, en 1898, découvert, dans une colline à reliques, une urne qui aurait contenu, d'après l'inscription qui y figure, les cendres mêmes du Bouddha.

L'historien des religions Söderblom conclut sur ce point: "L'historicité du Bouddha ne saurait être mise en doute".

⁂

Sur son lit de mort, le Bouddha dit à Ânanda: "La doctrine et la règle que j'ai enseignées et prêchées, voilà votre maître quand j'aurai disparu".

Cette doctrine fait, avant tout, appel au libre examen, à la libre expérience de l'individu; et par là même elle se distingue d'un grand nombre d'autres doctrines religieuses. Le Bouddha a dit:

"Ne croyez pas une chose simplement sur des ouï-dire; ne croyez pas sur la foi des traditions, parce qu'elles sont en honneur depuis de nombreuses générations... Ne croyez rien sur la seule autorité de vos maîtres ou des prêtres. Ce que vous aurez vous-même éprouvé, expérimenté et reconnu pour vrai, qui sera conforme à votre bien et à celui des autres, cela, croyez-le et conformez-y votre conduite."

Cette confiance en la raison individuelle est si nettement affirmée que le Bouddhisme peut être considéré comme une philosophie autant que comme une religion. Il a été une philosophie avant de devenir une religion. Mais il partage avec les autres religions une préoccupation qui n'est pas celle de la plupart des philosophies: la préoccupation du salut. Le but n'est point de trouver une vérité froide, il est de sauver les âmes.

"De même que la vaste mer est pénétrée d'un seul goût, le goût du sel,—dit le Bouddha,—de même cette doctrine et cette règle sont pénétrées d'un seul goût, le goût du salut."

Le sociologue Durkheim (1858-1917) voit dans le Bouddhisme une vraie religion, parce qu'un groupe d'hommes y accepte une certaine distinction du sacré et du profane. Sont sacrées les *quatre vérités* exposées dans le *sermon de Bénarès*.

Quelles sont ces quatre vérités, en lesquelles se résume toute la doctrine?

La première est la *vérité sur la douleur:* la vie est pleine de douleur.

"Voici, ô moines! la vérité sainte sur la douleur. La naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ce qu'on n'aime pas est douleur, la séparation d'avec ce qu'on aime est douleur, la non-réalisation du désir est douleur, tous les objets d'attachement sont douleur."

L'hérésie bouddhique a reçu de la doctrine orthodoxe et elle conserve l'idée de transmigration. Ainsi, au-delà du cruel présent, s'étendent un immense passé de souffrance et un vaste avenir de douleur. Le Bouddha a trouvé des expressions magnifiques pour exprimer cette découverte pessimiste:

"Que pensez-vous, ô disciples! qui soit plus, l'eau qui est dans les quatre grands océans, ou les larmes qui ont coulé et que vous avez versées, tandis qu'en ce long voyage vous erriez à l'aventure de migration en migration, et que vous gémissiez, et que vous pleuriez, parce que vous aviez en partage ce que vous haïssiez, et que vous n'aviez pas en partage ce que vous aimiez?... La mort d'une mère, la mort d'un père, la mort d'un frère, la mort d'une sœur, la mort d'un fils, la mort d'une fille, la perte des parents, la perte des biens, tout cela, à travers de longs âges, vous l'avez éprouvé. Et pendant qu'à travers les âges vous subissiez ces épreuves,... il a coulé, il a été versé plus de larmes qu'il n'y a d'eau dans les quatre grands océans."

La douleur universelle tient à l'impermanence des êtres, des choses, des sentiments. Tout passe; il n'est rien à quoi l'on puisse s'attacher. "Ô moines! si je vous dis que tout ce que j'éprouve est douleur, c'est à cause de l'impermanence de toutes les formations."

Pour le Bouddhisme, il n'y a rien de permanent, ni dans le monde matériel, ni dans le monde spirituel. Il n'y a pas d'univers-

substance, ni d'âme-substance. Il n'y a que des états, conditionnés par ceux qui les précèdent, qui se groupent momentanément pour former un univers illusoire, un moi illusoire. C'est un *phénoménisme universel*.

Dans le monde extérieur s'écoulent des phénomènes sans consistance. "Les hommes,—dit le Bouddha dans le *Samyoutta Nikâya*,—ont coutume de s'en tenir à une dualité, ou *Cela est* ou *Cela n'est pas*. Mais, ô Kaccâna! celui qui aperçoit en vérité et en sagesse comment les choses se produisent dans le monde, pour celui-là il n'y a pas de *Cela n'est pas*. Et pour celui qui aperçoit comment elles se détruisent, il n'y a pas de *Cela est*. *Tout est* et *rien n'est*, ce sont là les deux extrêmes. Le Parfait s'en tient également éloigné."

Le monde spirituel est encore plus impermanent, s'il est possible, que le monde matériel. "Mieux vaudrait, ô disciples! prendre pour le *soi* le corps matériel que l'esprit; car le corps subsiste un moment, tandis que ce qu'on appelle l'esprit se produit et disparaît dans un changement perpétuel. De même, ô disciples! qu'un singe, prenant ses ébats dans une forêt, saisit une branche, puis la laisse échapper, et en saisit une autre, puis une autre,—ainsi, ô disciples! ce qui est appelé l'esprit ou la pensée ou la connaissance se produit et disparaît dans un perpétuel changement de jour et de nuit."

Un important texte bouddhique, le *Milindapanha* (*les Questions de Milinda*), vise à démontrer que le moi n'existe pas comme substance permanente, et qu'il est seulement une succession d'états de conscience essentiellement transitoires. On y lit un curieux dialogue entre le patriarche bouddhique Nâgacéna et le roi indo-grec Milinda, c'est-à-dire Ménandre. Celui-ci a laissé dans l'Église bouddhique le souvenir d'un néophyte plein de déférence; on a découvert à Péchawer un reliquaire bouddhique portant son nom.

Le roi demande au moine comment il se nomme. "On m'appelle Nâgacéna,—répond le moine.—C'est ainsi que mes confrères

me désignent. Mais, ô roi! bien que les parents donnent à leurs enfants un nom, ce n'est là qu'une appellation, une notion vulgaire, une expression courante, un simple mot: il n'y a pas là-dessous d'individu."

En entendant ces mots, le roi éclate de rire: "Écoutez, vous tous, les cinq cents Grecs! Voici Nâgacéna qui dit: *Il n'y a pas là-dessous d'individu!* Mais, ô vénérable Nâgacéna! s'il n'y a pas d'individu, qui donc vous donne des robes, des aliments, des logements, et qui en use? Qui pratique la vertu? Qui se livre à la méditation? Qui réalise le Chemin, le Fruit, la Sainteté parfaite? Qui, d'autre part, se livre au meurtre, au vol, à l'impureté, au mensonge, à l'alcool? Qui commet les cinq péchés? Il n'y a donc ni bien ni mal, pas d'auteur des actes salutaires ou pernicieux, pas de fruit, pas de maturation des bonnes ou des mauvaises actions. Si, ô Nâgacéna! celui qui vous tue n'existe pas, il n'y a donc pas de meurtre!"

Cependant le monarque grec cherche à savoir qui est Nâgacéna. Est-ce la chair, ou la peau, ou les poumons, ou le cerveau, qui est Nâgacéna? Ou bien serait-ce la forme, la sensation, la perception, la conscience, qui le serait? Chaque fois le saint homme répond négativement. Le roi est bien obligé de conclure: "J'ai beau l'interroger, je ne vois pas de Nâgacéna. Ta parole, ô Vénérable! est fausse et mensongère: il n'y a pas de Nâgacéna."

Le moine sourit. Interrogeant le roi, il apprend que celui-ci est venu en char. Sur ce point, il interroge Milinda. Qu'est-ce que le char? est-ce l'essieu, ou les roues, ou le coffre de la voiture? serait-ce le joug, ou les rênes, ou l'aiguillon? Chaque fois le roi répond négativement. Alors Nâgacéna s'écrie: "J'ai beau t'interroger, je ne vois pas de char. Qu'est-ce qu'un char? un mot, et rien de plus. Ta parole, ô grand roi! est fausse et mensongère: il n'y a pas de char. Tu es le premier parmi les rois du monde: de qui donc as-tu peur pour mentir ainsi? Écoutez, vous tous, les cinq cents

Grecs et les quatre-vingt mille moines! Le roi Milinda que voici a dit: *Je suis venu en char*. Or, invité à définir le char, il ne peut en prouver l'existence. Peut-on admettre cela?"

Le roi finit par accepter l'opinion du moine. Celui-ci lui expose alors que ce que l'on prend à tort pour une substance, c'est un simple mot, d'origine sociale: un *nom-et-forme* (*nâmaroûpa*). On reviendra plus loin sur cet aspect du problème, et sur le lien à établir entre le *nom-et-forme* et le *karman*.

Par cette affirmation, qu'il n'y a rien de permanent, ni dans le monde matériel ni dans le monde spirituel, le Bouddhisme s'oppose au monisme des *Oupanishads* et aux thèses de la plupart des écoles brâhmaniques, comme aux affirmations du Djaïnisme.

Le principal historien du Bouddhisme, l'indianiste Oldenberg écrit:

"Dans tout devenir la spéculation des brâhmanes saisit l'être; dans tout être apparent celle des bouddhistes saisit le devenir."

Les philosophes compareront le point de vue des *Oupanishads* à celui des Éléates, et celui des Bouddhistes à celui du contemporain grec du Bouddha, Héraclite.

Comme c'est dans le monde du devenir que se manifeste la succession des causes et des effets, Oldenberg ajoute: "Là, la substance sans causalité; ici, la causalité sans substance".

La loi fondamentale, c'est le *karman* tel qu'il a été antérieurement défini dans l'étude consacrée à la doctrine des *Oupanishads*; car, sur ce point, l'hérésie bouddhique ne rompt pas avec les thèses traditionnelles. C'est le *karman* qui fait succéder les effets aux causes. Cette succession est symbolisée par une roue tournant sur elle-même, la *roue du devenir*. Le *karman*, l'ensemble des *karmans*, c'est l'étoffe dont est fait ce monde insubstantiel.

⁂

4

Les considérations précédentes peuvent aider à comprendre la seconde vérité sainte, *la vérité sur l'origine de la douleur:*

"Voici, ô moines! la vérité sainte sur l'origine de la douleur: c'est la soif (d'existence) qui conduit de renaissance en renaissance, accompagnée du plaisir et de la convoitise qui trouve çà et là son plaisir; la soif de plaisir, la soif d'existence, la soif d'impermanence."

Nous rencontrons ici l'une des idées les plus difficiles à comprendre dans la doctrine bouddhique,—comme était difficile à comprendre, dans la doctrine védique, l'idée que le sacrifice crée les Dieux, que l'acte crée l'être. Ici c'est le désir qui crée l'être. Notre désir d'être nous attache à l'être; notre soif d'existence nous fait exister même après la mort, nous réincarner, c'est-à-dire recommencer à souffrir.

Ou plutôt,—car cette façon de s'exprimer paraît supposer une *âme-substance*,—le désir fait que les états multiples formant l'apparente individualité de l'homme, s'attirent les uns les autres; ils continueront à s'attirer les uns les autres même au-delà de la mort; ainsi se perpétuera la souffrance.

"De l'attachement à l'existence provient l'existence; de l'existence provient la naissance; de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et douleur, chagrin et désespoir." La série causale apparaît ainsi comme un cercle sans fin.—"De même que, si la racine est intacte, un arbre, même coupé, repousse puissamment, de même, si l'excitation de la soif d'existence n'est pas morte, la douleur perce toujours et toujours à nouveau."

Telle est la métaphysique profonde qu'invoque le Bouddha pour expliquer la douleur. Il la juge nécessaire au salut de l'humanité. Si le monde continue à souffrir, c'est par suite de *l'ignorance* ou *nescience* (*avidyâ*): c'est parce qu'il ignore la vérité bouddhique touchant l'origine de la douleur, et, par conséquent, le moyen d'y mettre fin.

Quant aux autres problèmes métaphysiques, comme, par exemple, celui de savoir si le monde est fini ou infini dans le temps et dans

l'espace, le Bouddha ne se préoccupe pas de les résoudre et refuse même de les poser. Il se compare à un docteur, comme le fera plus tard Jésus: faut-il, avant de soigner un homme atteint d'une flèche empoisonnée, étudier la caste, la famille, la taille, etc., de l'homme qui a lancé la flèche?...—"Ce qui n'a pas été révélé par moi, laisse-le non révélé; et ce qui a été révélé, laisse-le révélé." "Le Bouddhisme,—écrit Oldenberg,—est étranger à tout intérêt métaphysique qui n'a pas sa racine dans un intérêt moral."

Ce refus de poser d'inutiles problèmes métaphysiques ne justifie cependant pas le terme de *positivisme* appliqué par certains historiens, comme René Grousset, au Bouddhisme: la notion de transmigration, qui se trouve au centre de la doctrine, est une conception métaphysique et non point positive.



La seconde des vérités saintes portant sur l'origine de la douleur, est destinée à préparer la troisième,—dont les conséquences morales seront importantes,—*la vérité sur la suppression de la douleur:*

"Voici, ô moines! la vérité sainte sur la suppression de la douleur: l'extinction de cette soif (d'existence) par l'anéantissement complet du désir, en bannissant le désir, en y renonçant, en s'en délivrant, en ne lui laissant pas de place."

Ainsi le terme vers lequel on doit tendre, c'est la suppression du désir; de ce désir qui nous attache aux choses extérieures, et qui lie aussi les uns aux autres les divers éléments dont, momentanément, se compose notre moi. En anéantissant dans nos cœurs la soif d'existence, nous échapperions à l'existence, et, par conséquent, à la douleur. Nous cesserions d'attribuer la moindre valeur au moi aussi bien corporel que spirituel. Dès lors prendrait fin la tyrannie exercée sur nous par le monde des sens. La série causale cesserait d'être un cercle sans fin. Le cercle serait, enfin, brisé.

"C'est comme si, ô disciples! la flamme d'une lampe à huile brûlait, et que personne, de temps à autre, ne versât de l'huile et n'entretînt la mèche; alors, ô disciples! le vieux combustible s'épuisant, et n'en étant pas ajouté de nouveau, la lampe s'éteindrait, faute de nourriture."

L'être absolument désintéressé s'arrache au monde de la naissance et de la mort; avec son égoïsme disparaît son individualité: il entre dans le *nirvâna.*

Le *nirvâna*, c'est "l'anéantissement du désir, l'anéantissement de la haine, l'anéantissement de l'égarement". C'est la fin de cette "ignorance" des quatre vérités saintes, ignorance qui est à l'origine de l'attachement à l'existence.

"Ne voyant pas les quatre vérités saintes telles qu'elles sont, j'ai parcouru le long chemin qui va d'une naissance à une autre. A présent je les ai vues: le torrent de l'être est arrêté. La racine de la douleur est détruite: il n'y a plus désormais de renaissance."

Le *nirvâna* est donc l'anéantissement de l'existence individuelle et l'extinction de la souffrance qui en est inséparable. Mais l'anéantissement de l'existence individuelle, est-ce l'anéantissement de toute existence, le pur néant? Est-ce, au contraire, une existence, mais si différente de notre existence individuelle que nous n'en pouvons parler qu'en termes négatifs; une existence supérieure, où les limites de toute individualité s'effacent dans l'Absolu? Cette grave question a reçu des solutions différentes dans les différentes écoles bouddhiques et chez les divers théoriciens du Bouddhisme.

Ce but idéal, le *nirvâna*, les êtres ne l'atteignent qu'en progressant au cours d'une série d'existences. On pourrait objecter qu'un tel progrès suppose la continuité d'une même âme passant d'une existence à l'autre, et qu'on revient ainsi à l'âme-substance des brâhmanes. Les penseurs bouddhistes répondent que les êtres qui se relayent dans la série des existences ne sont ni exactement le même être ni des êtres entièrement différents; comme une flamme qui

brûle toute une nuit n'est jamais ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre.

Ayant expliqué au roi Milinda que le moi n'est pas une substance, mais est un simple nom-et-forme, Nâgacéna ajoute que c'est ce nom-et-forme qui, au cours des transmigrations, provoque la naissance d'un autre nom-et-forme, commandé par son *karman*. Il précise sa pensée par des comparaisons. Un voleur de mangues pourrait soutenir que les mangues volées par lui ne sont pas celles que le propriétaire a plantées; il n'en serait pas moins un voleur de mangues; car les unes sont solidaires des autres.—Un homme met le feu à sa maison; le feu se communique de toit de chaume en toit de chaume; tout le village brûle. L'incendiaire pourrait soutenir que le feu mis à sa maison n'est pas le même que celui qui a détruit le hameau; c'est tout de même lui qui a incendié le village.—Le nom-et-forme qui renaît n'est pas substantiellement identique à celui qui est mort; mais il en procède.

En tout cas, il y a avantage moral à croire que, dans la série des existences, les œuvres mauvaises "s'attachent aux pas de l'insensé", et que "celui qui a fait le bien, quand il passe de ce monde dans l'autre, ses bonnes œuvres l'accueillent comme les parents et les amis accueillent un voyageur à son retour". L'objection métaphysique que la non-identité du sujet s'oppose à une telle croyance, est une pensée mauvaise, née du désir, et que blâme le Bouddha.



Le chemin est désormais libre, qui conduit à la morale. On arrive à la quatrième et dernière des vérités saintes, *la vérité sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur:*

"Voici, ô moines! la vérité sainte sur le chemin qui mène à la suppression de la douleur: c'est le chemin sacré à huit branches qui s'appelle: foi pure, volonté pure, parole pure, action pure,

moyens d'existence purs, application pure, mémoire pure, méditation pure."

En laissant de côté ces divisions scolastiques, on peut dégager la morale bouddhique d'un grand nombre d'autres textes, de stances, de paraboles, et aussi de légendes se rapportant aux centaines de vies par lesquelles le Bouddha a passé avant d'atteindre la perfection en sa dernière existence terrestre (ces légendes sont appelées *Djâtakas*, et leur ensemble constitue un important ouvrage).

On peut distinguer dans le Bouddhisme une morale négative, prescrivant ce qu'il ne faut pas faire, et une morale positive, prescrivant ce qu'il faut faire.

La morale négative est celle de la droiture. Elle comprend cinq préceptes:

1° Ne pas tuer: le bouddhiste doit s'abstenir même de tuer les animaux (en 1900, j'ai visité, dans l'île de Ceylan, à Kandy, un couvent bouddhique, dont les moines passaient leur boisson à travers un tamis pour être bien sûrs de ne pas avaler un insecte, de ne pas détruire une existence);

2° Ne pas prendre le bien d'autrui;

3° Ne pas prendre la femme d'autrui;

4° Ne pas mentir;

5° Ne pas boire de liqueur enivrante.

La morale positive du Bouddhisme recommande la résignation à la souffrance individuelle, la méditation sur les souffrances des vivants, l'effort pour participer en imagination à leurs douleurs et à leurs joies, la bienveillance, la pitié, le pardon des offenses, le sacrifice pour autrui.

La bienveillance, "délivrance du cœur", a infiniment plus de valeur que n'importe quel acte religieux:

"De même, ô moines! que la clarté de toutes les étoiles n'a pas la valeur d'un seizième du clair de lune, mais que le clair de lune l'absorbe, et luit, et resplendit, et rayonne,—de même, ô moines!

tous les moyens employés dans cette vie pour obtenir un mérite religieux n'ont pas la valeur d'un seizième de bienveillance, délivrance du cœur."

La vraie bienveillance est une disposition de l'âme plus importante que n'importe quel don matériel:

"Celui qui, le matin, à midi et le soir, ne produit qu'un instant de bienveillance dans son cœur, retire plus d'avantages que celui qui fait, ô moines! le matin, à midi et le soir, chaque fois un cadeau de cent vases de nourriture."

La bienveillance aboutit au devoir de pardonner à autrui, devoir que le Bouddha a exprimé en une formule saisissante: "Si la haine répond à la haine, comment la haine finira-t-elle?"

La légende de Kounâla montre un jeune prince à qui une belle-mère a fait crever les yeux parce qu'il repoussait son amour coupable, et qui supplie son père de pardonner à la malheureuse: "Mon cœur n'a que des sentiments de bienveillance pour ma mère qui a ordonné de m'arracher les yeux"...

Il ne suffit pas de ne point faire souffrir les autres, il faut leur faire du bien, leur donner ce qu'on a, se donner à eux.

Les *Djâtakas* nous exposent de magnifiques exemples de générosité. Le prince héritier Soudâna s'est résolu à donner tout ce qu'il possède. Il donne tous ses biens, puis tous les trésors que recèle le palais royal. Il donne, à des étrangers d'un pays hostile, l'éléphant blanc qui, dans une guerre antérieure, a causé sur ces ennemis la victoire de sa patrie. Banni pour cet acte jugé criminel, il part avec sa femme et ses deux enfants sur un char que ses amis ont rempli de présents. Sur la route, il donne tous ces présents, puis les chevaux, puis le char. Il finit par donner ses enfants et sa femme... C'est au cours d'une existence future qu'il deviendra le Bouddha.

Selon un autre *Djâtaka*, le Bouddha, dans une existence antérieure, était un petit lièvre qui, n'ayant rien à offrir comme aumône,

se fit rôtir pour se donner à un moine mendiant: "Un noble don, un don comme il n'en a jamais été fait encore, voilà ce que je veux te donner aujourd'hui"...

Ainsi il faut donner aux autres non seulement ce qu'on a, mais ce qu'on est: son temps, sa vie, sa personne.

Celui qui agit ainsi est un vrai brâhmane, quelle que soit son origine:

"Celui qui est pauvre, détaché de tout, inaccessible à la crainte, celui-là, je l'appelle un brâhmane... Celui qui n'use de violence ni envers les faibles ni envers les forts, qui ne tue point, qui ne fait point tuer, celui-là, je l'appelle un brâhmane. Celui qui est tolérant envers les intolérants, doux avec les violents, sans cupidité parmi les hommes cupides, celui-là, je l'appelle un brâhmane. Celui de qui sont tombés l'envie, la haine, l'orgueil et l'hypocrisie, comme tombent les graines de moutarde placées sur la pointe d'une aiguille, celui-là, je l'appelle un brâhmane. Celui qui fait entendre des paroles véridiques, sans rudesse, qui n'offense personne, celui-là je l'appelle un brâhmane."

Dès lors disparaissent les différences de caste. On peut faire son salut dans n'importe quelle condition sociale, même la plus humble, même la plus méprisée. On a signalé le fait qu'Ânanda, ayant demandé de l'eau à une pécheresse rencontrée près d'une fontaine, lui adresse, comme à une égale, de douces paroles, l'émeut, la convertit.

Bien que le salut soit ouvert à tous sans aucune différence, les hommes qui préfèrent une vie plus austère peuvent devenir des moines, et les femmes, des nonnes. Les moines sont astreints au célibat et à la pauvreté, mais ils vivent dans la joie, parce qu'ils ont renoncé au désir de trouver la joie.

Autant qu'aux distinctions de caste et de classe le Bouddhisme est indifférent aux distinctions de race et de nation. Il est une religion *universaliste*.

Dans son *Histoire de la littérature indienne*, Alfred Wéber insiste sur l'importance de cette constatation. "Ce fut la première fois dans l'histoire du monde, du moins dont nous ayons connaissance, qu'un homme eut assez de hardiesse pour briser toutes les barrières établies par les distinctions de race et de peuple, revendiquant pour tous les hommes une destinée égale." En son livre *The Discovery of India* (New York, Day, sans date), Jawaharlal Nehru insiste sur cet aspect révolutionnaire du Bouddhisme.

Universaliste, le Bouddhisme fait appel à tous. C'est tous les hommes qu'il aspire à convertir. Il pourrait devenir ainsi la *religion universelle*.

Plus l'être grandit en désintéressement, plus il s'élève dans l'échelle des êtres, plus il se rapproche de l'état de Bouddha. Quand il aura entièrement triomphé de la soif d'existence, il obtiendra la délivrance, atteindra le nirvâna.

Un jour, tous les hommes, tous les êtres dans tous les mondes, et les plus infimes grains de poussière, atteindront le nirvâna.

***

L'athéisme bouddhique, sous sa forme orthodoxe, ne comporte pas d'autre culte que celui du souvenir.

Il n'y a pas lieu de prier le Bouddha, qui n'est pas un Dieu, et qui, entré dans le nirvâna, ne peut plus rien pour le fidèle. Il est seulement présent dans le cœur de ceux qu'il a sauvés.

En certaines cérémonies, on jette des fleurs devant la statue du Maître. Certaines de ses statues sont des œuvres magnifiques, depuis que la pensée bouddhique a rencontré, au Turkestan, la technique grecque, et qu'a fait son apparition cet art gréco-bouddhique, où les premiers Bouddhas sculptés ont été des Apollons.

Quatre fois par mois, dans les temples bouddhiques, on prêche pour répandre la doctrine.

Et il arrive qu'autour des *stoûpas*, monuments destinés à enfermer des reliques, on célèbre des fêtes destinées à commémorer le Sauveur.

⁂

Après la mort du Maître, le Bouddhisme se répand aux Indes. Au milieu du IIIe siècle avant l'ère chrétienne, il a l'appui du meilleur souverain que le monde ait jamais connu, Ashoka. Plus tard, à la fin du Ier siècle ou au commencement du IIe siècle de notre ère, le roi indo-scythe Kanishka achève d'implanter le Bouddhisme dans les provinces du Nord-Ouest.

A mesure que s'étend l'influence du Bouddhisme, on voit disparaître la guerre, la peine de mort, les persécutions, les grandes chasses meurtrières, s'élever des hôpitaux pour hommes et même pour animaux.

Il n'est pas impossible que le Bouddhisme ait exercé quelque influence sur le Christianisme primitif. Selon une remarque de Salomon Reinach (1858-1932), en son livre *Orpheus*, "le roi Ashoka, vers 250 av. J.-C., se vantait d'avoir envoyé des missionnaires chez les rois grecs ses voisins, en Syrie et en Égypte: une influence bouddhiste sur les Esséniens et même sur l'hellénisme alexandrin n'est pas inadmissible". Or le Christianisme primitif a subi l'influence des Esséniens.

Cependant, les brâhmanes combattent vigoureusement une hérésie qui ruine leurs privilèges de caste. A une religion austère ils opposent le culte de Divinités plus séduisantes. Ils obtiennent l'appui des princes indiens contre une doctrine indifférente à toute considération patriotique. Ils triomphent peu à peu d'adversaires auxquels leur douceur même ôte tout moyen de défense.

Le Bouddhisme tombe en décadence vers le VIIe siècle de notre ère. Au XIIe siècle, l'Église bouddhique est refoulée de l'Inde.

Mais, dans l'Inde même, l'esprit bouddhique continue à sub-

sister. Il anime cette religion synthétique et populaire que l'on nomme l'Indouisme. Le Bouddha est considéré parfois comme l'une des incarnations du Dieu Vishnou; en tout cas, comme l'un des grands sages de l'Inde.

D'autre part, le Bouddhisme subsiste dans les autres régions d'Asie où il s'est antérieurement répandu: Ceylan, Birmanie, Siam, Cambodge, Indochine, Turkestan, Tibet, Chine, Corée, Japon.

On distingue, vers le début de notre ère, deux tendances dans le Bouddhisme: celle du *Petit-Véhicule* (*Hînayâna*) et celle du *Grand-Véhicule* (*Mahâyâna*). La doctrine est considérée comme un véhicule conduisant l'homme au salut. Le petit véhicule est un char léger permettant de sauver un seul individu; le grand véhicule, une voiture plus large où le fidèle fait monter avec lui d'autres hommes.

Pour le *Hînayâna*, qui prétend maintenir les thèses de la primitive Église, et qui a surtout des adeptes à Ceylan et en Birmanie, le nirvâna est la suppression totale du sujet et de l'objet, du moi et de l'univers, un pur néant. La doctrine a été appelée un "nihilisme métaphysique".

Le *Mahâyâna*, répandu aujourd'hui dans la plus grande partie du monde bouddhique, apporte des idées nouvelles, moins paradoxales, plus satisfaisantes pour la moyenne de l'humanité, qui peut, ainsi, mieux adhérer à la religion bouddhique.

A l'idéal hînayânique de l'*arhat*, c'est-à-dire du saint faisant son salut personnel en entrant aussitôt que possible dans le nirvâna, le *Mahâyâna* oppose l'idéal du *bodhisattva*, c'est-à-dire du futur Bouddha, qui ajourne son entrée dans le nirvâna, et reste dans le monde pour sauver les autres hommes.

Le *bodhisattva*, libéré de tout attachement aux choses, ne cherche pas à se détacher de l'univers. Il ne déteste pas plus le *samsâra* qu'il n'aime le nirvâna. Il est au-dessus de tels sentiments, toujours plus ou moins égoïstes.

Afin d'adapter la religion à la diversité des consciences, le Boud-

dhisme mahâyânique présente différents aspects du Bouddha, Bouddhas passés, présents, futurs; par exemple, Amitâbha ou Amida, l'*Infinie Lumière*, qui rappelle un Dieu solaire; Maïtréya, le Bouddha des temps à venir, que l'on a comparé au Mithra iranien; Avalokitéshvara, Divinité pleine de pitié qui descendit aux Enfers (à ces Enfers provisoires où le Bouddhisme envoie momentanément certains êtres) afin de soulager les damnés, etc. A ce point de vue, le Bouddhisme mahâyânique paraît se rapprocher du polythéisme; mais c'est en apparence seulement qu'il lui ressemble.

A ce propos, Aldous Huxley, dans son ouvrage plein de rapprochements ingénieux et pénétré de haute spiritualité, *La Philosophie Éternelle* (Paris, Plon, 1948, p. 64), observe que, si Shâkya Mouni a été un personnage historique, les Bouddhas du Mahâyânisme étaient des "personnages divins complètement détachés de l'histoire, en ce sens que leur carrière temporelle était située quelque part dans le passé lointain ou dans l'avenir éloigné".

Le Bouddhisme mahâyânique transforme aussi la conception du nirvâna. Le nirvâna devient le néant du relatif, c'est-à-dire une réalité absolue. Dans la prédication populaire, c'est un Paradis au ciel d'or, aux géantes fleurs de lotus, où l'homme est affranchi de toute douleur, où une musique délicieuse charme les oreilles, où dans une lumière exquise la vue de belles danseuses, les apsarâs, charme les yeux. Le croyant arrive en ce Paradis par grâce, par la grâce d'Amida. On peut, désormais, prier Amida d'accorder cette grâce.

Le *Mahâyâna* est moins intellectualiste, moins ascétique, moins pessimiste que le *Hînayâna*.

On reviendra plus loin sur la distinction du *Hînayâna* et du *Mahâyâna* en étudiant les diverses écoles philosophiques nées du Bouddhisme.

***

Notons encore qu'à des époques fort différentes un certain nombre d'Européens ont été sensibles au charme du Bouddhisme.

Aux XIIIe-XIVe siècles, le vénitien Marco Polo (1254-1323), qui visite la Chine, dit du Bouddha: "S'il avait été chrétien, il eût été un grand saint, à la vie édifiante qu'il mena."

Au XIXe siècle, un excellent écrivain de langue anglaise, irlando-grec naturalisé japonais, Lafcadio Hearn (1850-1904), a développé l'idée que le Bouddhisme est la religion correspondant le mieux aux conceptions de la science et de la philosophie modernes. Le Bouddhisme a raison de voir dans l'univers un ensemble de phénomènes solidaires et changeants, dans le moi un agrégat temporaire d'états multiples. Et à la préexistence bouddhique correspond la moderne hérédité.

Quoiqu'il en soit de ces dernières thèses, il est certain que le Bouddhisme est, en même temps qu'une religion très haute, une philosophie d'exceptionnelle valeur.

A travers les subtilités de la métaphysique bouddhique on peut apercevoir une profonde vérité psychologique et morale: c'est que la douleur de l'homme vient de son attachement à l'existence, de son égoïsme.

Et nulle doctrine au monde n'a recommandé en termes aussi touchants que le Bouddhisme le respect de toute vie, l'esprit égalitaire, la douceur, la pitié, le pardon des offenses, le don de soi.

Il existe à Paris, 31 rue de Seine, VIe, une *Société des Amis du Bouddhisme*. Dans la salle se trouvent une bibliothèque et un autel, avec une statue du Maître. En novembre 1954, la société a ouvert un *Centre d'études bouddhiques*, 62 bis rue Lhomond.

La société publie un bulletin paraissant tous les trois mois, *La Pensée bouddhique*.

CHAPITRE V

L'Auteur ou les Auteurs de la Bhagavad Guîtâ

C'est l'une des plus nobles œuvres dont s'honore notre humanité que la *Bhagavad Guîtâ*; l'un des sommets de la littérature universelle.

Ce titre, que nous écrivons ici comme il se prononce (on adopte généralement la graphie *Gîtâ*) veut dire *Chant du Bienheureux*, ou *Chant du Seigneur*, ou, si l'on préfère, *Chant divin*.

La *Bhagavad Guîtâ* est la partie la plus célèbre, la plus belle et, en tout cas, la plus importante au point de vue philosophique, du grand poème indien le *Mahâbhârata*. Le mot *Bhârata* désignant les Indiens d'alors et le pays habité par eux, le titre de l'immense épopée pourrait être traduit: *Grande Inde*.

Impossible de fixer exactement la date du *Mahâbhârata*. Cette œuvre, selon la plupart des critiques indiens, aurait pris sa forme actuelle entre le Ve et le Ier siècle avant J.-C. Plusieurs historiens européens estiment qu'elle a commencé à être rédigée au IIIe ou IIe siècle avant notre ère, et qu'elle a été profondément modifiée et enrichie au cours des âges suivants.

Quant à la *Bhagavad Guîtâ*, les dates proposées "flottent entre le IIIe siècle avant et le IIIe siècle après notre ère", écrit l'indianiste français Émile Sénart, dans l'introduction qui précède sa traduction de cette œuvre, et il ajoute: "des deux dates, la plus haute se rapproche seule des vraisemblances".

L'auteur ou les auteurs de la *Bhagavad Guîtâ* sont inconnus. On ne sait pas avec certitude s'il y a eu un ou plusieurs auteurs.

Certains, soutenant la première de ces affirmations, insistent sur l'unité de l'œuvre. Tout s'y rapporte à un seul thème: "l'accomplissement désintéressé du devoir, inspiré par un parfait amour du Seigneur, et précédé par la connaissance vraie".

Cette thèse est loin d'être généralement admise. "Il n'est pas question,—écrit Sénart,—de voir dans la *Guîtâ* l'exposé des vues personnelles et de la libre méditation d'un penseur original. Les incohérences en seraient inimaginables."

Si l'on admet plusieurs auteurs, il est difficile de savoir s'il y a eu un texte primitif, ayant subi, entre les mains de penseurs partisans de philosophies rivales, des altérations et des additions importantes, ou bien si, dès l'origine, a été tenté un effort pour rapprocher ou fondre des idées empruntées à des doctrines diverses. Sénart rappelle l'existence de groupes religieux, unissant, en des siècles lointains, les hommes "les plus tourmentés de besoins de piété et de méditation". Selon cet indianiste, la *Bhagavad Guîtâ* est visiblement sortie de quelqu'une de ces confréries. On expliquerait ainsi le caractère synthétique de cette grande œuvre, en qui l'on retrouve "le trésor composite" de toutes les "traditions scolaires".

On verra plus loin le rôle central que joue, dans l'œuvre, le Dieu Krishna, l'une des incarnations de Vishnou. "A une certaine époque—écrit Sénart—ses fidèles constituèrent une religion à eux; l'épithète de *Bhagavat*, spécialement attribuée à leur Dieu, leur valait le nom de *bhâgavatas, adorateurs de Bhagavat*. La *Bhagavad Guîtâ* représente le texte fondamental de la secte."

La *Bhagavad Guîtâ* a été la première des grandes œuvres indiennes que l'Europe ait découverte; elle a été révélée par la traduction de Wilkins, en 1785. Elle fut accueillie avec enthousiasme par les penseurs allemands Schlegel, G. de Humbolt et Hegel.

Les plus récentes traductions françaises sont celles d'Émile Sénart (1ère édition en 1922, 2e édition en 1944), de Sylvain Lévi et J.T.Stickney (1938), de Camille Rao et Jean Herbert, utilisant l'ouvrage du grand penseur indien Shrî Aurobindo (1928). Cet ouvrage contient, avec la traduction du texte, un commentaire de haute valeur philosophique, mais si difficile à comprendre pour des lecteurs européens qu'un disciple du maître, Anilbaran Roy, a cru devoir en tirer une édition abrégée, mise à la portée de l'Occident (1938). C'est cette édition qui a été traduite en français dans l'ouvrage publié par Maisonneuve en 1942. —On citera plus loin divers passages de ce commentaire. Et l'on reviendra sur cette œuvre, dans le dernier chapitre du présent livre, consacré à Shrî Aurobindo.



Le *Mahâbhârata* expose la lutte qui met aux prises, pour le pouvoir suprême, deux branches d'une même famille: d'une part, les cinq fils de Pândou, dont l'un est le principal personnage humain de la *Bhagavad Guîtâ*, Ardjouna; de l'autre, le roi aveugle Dhritarâshtra et son fils Douryodhana avec ses quatre-vingt-dix-neuf frères.

Les deux armées s'affrontent sur le champ de bataille de Kouroukshétra. Il y avait là un vaste camp, proche de la capitale Hastinâpour (la Delhi actuelle).

La façon dont le poème philosophique s'insère dans l'épopée militaire et politique est profondément émouvante.

Le cocher du roi aveugle a le don miraculeux de pouvoir se transporter instantanément sur tous les points du futur champ de bataille, sans rien perdre de ce qui s'y passe. Il rapporte au vieux souverain l'entretien auquel il vient d'assister, dans l'armée adverse, entre Ardjouna et le conducteur de son char, "son fidèle, son camarade, son ami", le Dieu Krishna.

Le généreux Ardjouna jette un regard sur les troupes alignées face à face. Il y reconnaît un grand nombre de ses parents, dans les deux armées opposées. Alors il se sent "envahi d'une pitié immense". Profondément troublé, il dit à son conducteur de char:

"Voici, ô Krishna! que tous les hommes de ma parenté s'avancent, avides d'une lutte fratricide; à ce spectacle, mes membres défaillent et ma bouche se sèche...

Quel bien me promettrais-je à frapper les miens dans la bataille? A pareil prix je n'aspire, ô Krishna! ni à la victoire, ni à la royauté, ni au plaisir...

Comment, ayant tué les nôtres, pourrions-nous jamais être heureux?...

En vérité, c'est un grand crime que nous allions commettre, quand, par passion de la royauté et des plaisirs, nous nous apprêtions à frapper les nôtres.

Combien ne vaudrait-il pas mieux pour moi être frappé sans défense, sans armes, par le glaive des amis de Dhritarâshtra!"

Ardjouna laisse échapper son arc et ses flèches; il retombe assis dans son char.

Le Dieu fait une première réponse, basée sur la notion traditionnelle du devoir et de l'honneur militaires: l'émotion qu'éprouve le guerrier est une faiblesse, qui risque, sur terre, de lui aliéner toute gloire, et qui ne peut conduire aux Cieux: "Telle n'est pas la voie chère à l'homme aryen".

Ardjouna ne se laisse pas influencer par ce rappel facile de conceptions banales. Il justifie ses nobles scrupules en nommant quelques-uns des guerriers du camp adverse, qui jadis ont été ses maîtres:

"Comment diriger mes flèches contre ces hommes à qui je dois tous les respects?

Plutôt qu'attenter à la vie de maîtres vénérables, mieux vaudrait ici-bas vivre d'aumônes...

Nous ne savons ce qu'il nous faut plus redouter, de les vaincre ou d'être vaincus par eux...

Pitié et scrupule paralysent mes instincts de guerrier; mon esprit troublé discerne mal le devoir; je m'adresse à toi: dis-moi nettement ce qui est bien. Je suis ton disciple: instruis-moi; je me réfugie en toi."

Krishna, souriant, va encourager le guerrier, par des considérations plus profondes que le simple rappel des traditions militaires aryennes. Celui que l'on a nommé le *Divin Instructeur* va apaiser les scrupules du généreux prince, en lui révélant ou lui rappelant que la mort des individus, toujours suivie de réincarnations, n'empêche pas l'éternelle survivance de l'Être. Puis il exposera le devoir d'agir en tout désintéressement, sans se soucier des conséquences de l'action. Ce magnifique discours amorce l'exposé philosophique auquel tout le reste de l'œuvre sera consacré.

"Tu t'apitoies là où la pitié n'a que faire—dit Krishna—et tu prétends parler raison. Mais les sages ne s'apitoient ni sur qui meurt ni sur qui vit.

Jamais temps où nous n'ayons existé, moi comme toi, comme tous ces princes; jamais dans l'avenir ne viendra le jour où les uns et les autres nous n'existerons pas.

Comme l'âme passe physiquement à travers enfance et jeunesse et vieillesse, ainsi passe-t-elle à travers les changements de corps. Cela ne saurait troubler ni aveugler l'homme qui trouve en soi sa paix...

Pas d'existence pour le néant, pas de destruction pour l'être. De l'un à l'autre le philosophe sait que la barrière est infranchissable.

Indestructible, sache-le, est la trame de cet univers: c'est l'Impérissable. La détruire n'est au pouvoir de personne.

Les corps finissent; l'âme qui s'y enveloppe est éternelle, indestructible, infinie. Combats donc, ô Bhârata!

Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué, c'est également se tromper: ni l'un ne tue, ni l'autre n'est tué!

Jamais de naissance, jamais de mort; personne n'a commencé ni ne cessera d'être...

Comme un homme dépouille des vêtements usés pour en prendre de neufs, ainsi l'âme, dépouillant ses corps usés, s'unit à d'autres nouveaux...

Ce qui est né est assuré de mourir, et ce qui est mort, sûr de naître: en face de l'inéluctable, il n'y a pas de place pour la pitié.

Les êtres, ô Bhârata! nous échappent dans leur origine; perceptibles au cours de leur carrière, ils nous échappent de nouveau dans leur fin. Qu'y peuvent les lamentations?...

Dans tout corps, cette âme, ô Bhârata! demeure éternellement intangible; renonce donc à t'apitoyer sur l'universelle destinée."

Ayant ainsi détruit la pitié en l'âme d'Ardjouna, Krishna estime qu'il a fortifié en lui le sentiment de l'honneur militaire, caractéristique du guerrier (*kshatriya*):

"Il n'est pas de plus grand bien pour le *kshatriya* qu'une juste bataille.

Quand une telle bataille leur vient d'elle-même comme la porte ouverte des Cieux, heureux alors sont les *kshatriyas*."

Les considérations antérieures sur l'indestructibilité de l'être et la survivance des âmes proviennent d'une philosophie plutôt intellectualiste, celle du *Sânkhya* (on reviendra plus loin sur cette idée). Maintenant va être exposé un autre thème, un appel à l'énergie désintéressée, indifférente aux conséquences de l'acte. Cet argument provient d'une autre source, l'expérience des *yoguins* et la doctrine systématisant cette expérience, le *Yoga*. Il faut obéir à la loi morale intérieure, *dharma*.

"Considère que plaisir ou souffrance, richesse ou misère, victoire ou défaite se valent...

Sur cette voie nul effort n'est vain, nul obstacle ne prévaut:

même un peu de ce *dharma* délivre de la grande peur…

Ne te préoccupe que de l'acte, jamais de ses fruits. N'agis pas en vue du fruit de l'acte. Ne te laisse pas non plus séduire par l'inaction.

N'agis qu'en fidèle disciple du *Yoga*, en dépouillant tout attachement, en restant indifférent au succès ou à l'insuccès: le *Yoga* est indifférence.

Car l'acte est inférieur infiniment au détachement intérieur: c'est dans la pensée qu'il faut chercher le refuge. Ils sont à plaindre, ceux qui ont le fruit pour mobile.

Pour qui réalise le détachement intérieur, il n'est plus, ici-bas, ni bien ni mal."

Ardjouna s'étonne que son Maître, tout en jugeant "la pensée supérieure à l'action", le "pousse à des actes terribles". Le Dieu lui répond:

"Jamais personne ne saurait un seul instant demeurer entièrement inactif… Chacun est condamné à l'action…

Accomplis les actes prescrits: l'activité est supérieure à l'inaction; faute d'agir, la vie physique elle-même s'arrêterait en toi… Exécute donc toujours dans un esprit de détachement les actes qu'il faut accomplir…

Les ignorants agissent par attachement à l'acte; que le sage agisse, lui aussi, mais en dehors de tout attachement, et seulement pour le bien du monde!"

Ardjouna se résigne à combattre sans s'intéresser au résultat de la lutte. Mais ce n'est pas en vain que le *Divin Instructeur* a mis la pensée au-dessus de l'action. Avant de se jeter dans la bataille, le disciple attend que son Maître lui ait exposé sa conception du monde et de la vie humaine.

Que le Dieu et son fidèle engagent un tel dialogue sur un champ de bataille, immédiatement avant un sanglant combat, c'est l'une des originalités de la *Bhagavad Guîtâ*.

Shrî Aurobindo, dans le commentaire antérieurement cité, montre bien l'importance d'une telle constatation:

"La particularité de la *Guîtâ* parmi les grands livres religieux du monde est de n'être pas une œuvre isolée, le fruit de la vie spirituelle d'une personnalité créatrice—telle que le Christ, Mahomet ou Bouddha—ou le fruit d'une époque de pure recherche spirituelle comme le sont les *Védas* ou les *Oupanishads*. C'est un épisode de l'histoire épique des nations et de leurs guerres, des hommes et de leurs faits d'armes; son enseignement est donné à l'occasion de la crise que traverse l'âme d'un de ses principaux personnages aux prises avec l'action qui couronne sa vie—action terrible, violente et sanguinaire—alors qu'il doit, ou bien reculer entièrement devant l'acte, ou bien l'exécuter jusqu'à son achèvement inexorable. L'enseignement de la *Guîtâ* ne doit donc pas être considéré seulement à la lumière d'une philosophie spirituelle ou d'une doctrine morale générale, mais comme traitant d'une crise pratique dans l'application à la vie humaine de l'éthique et de la spiritualité."



Pour rendre confiance au guerrier hésitant et le décider à lutter, plus généralement, pour accroître en l'humanité courage, sagesse et piété, le *Divin Instructeur* de la *Guîtâ* va utiliser les grands thèmes philosophiques de toutes les doctrines antérieures ou contemporaines.

Le Védisme apporte l'idée de la valeur du sacrifice; le Védântisme des *Oupanishads*, celles du *brahman*, de l'*âtman* et de l'*âtman-brahman*. Une philosophie qui, plus tard, se fixera en la doctrine d'une école distincte, le *Sânkhya,* introduit une conception dualiste ou même pluraliste du monde, en distinguant de l'âme ou des âmes (*pourousha*) la nature (*prakriti*) avec ses trois qualités premières ou modes d'énergie (*gounas*).

Une autre doctrine, qui servira plus tard d'étiquette à une école

particulière, le *Yoga*, offre le trésor des expériences mystiques des *yoguins* et de leurs méthodes d'action.

Mais tous ces éléments se fondent en l'unité vivante du Dieu Krishna, qui déclare résumer en lui-même tous les êtres sacrés du Védisme, s'identifie avec l'impersonnel, l'*âtman-brahman* du Védântisme, se révèle l'âme profonde de la nature, le *pourousha* de la *prakriti*, et l'objet de l'adoration du vrai *yoguin*; Être Suprême, désigné par le nom donné aux Divinités personnelles, Seigneur du Monde, *Îshvara*.

***

La *Guîtâ* ne recommande point de rester fidèle à la lettre des Écritures sacrées, *Védas* et *Oupanishads*. Ces textes peuvent égarer l'esprit. Et la connaissance de celui qui sait passe au-dessus de leur portée; si bien que l'intelligence, "ayant franchi les tourbillons de l'erreur", devient "indifférente aux Écritures qu'elle connaît et à celles qu'il lui reste à connaître".

Cependant "un réservoir est abondant, où l'eau afflue de tous les côtés; de même un brâhmane éclairé fait son profit de tous les *Védas*".

Il faut notamment maintenir l'idée du sacrifice. "A qui ne sacrifie pas, ce monde ne saurait appartenir; combien moins encore l'autre monde?"

Mais s'agit-il de sauvegarder—dans une doctrine austère comme celle de la *Guîtâ*, qui condamne toute action entreprise par désir égoïste,—le sacrifice traditionnel, visant à procurer le bien-être en ce monde, et d'avantageuses réincarnations? Non.

Il faut rapporter le sacrifice à la suprême Divinité, Krishna. Celui-ci proclame qu'il résume en son être tout ce qu'il y a de sacré dans l'antique religion:

"Je suis le rite; je suis le sacrifice; je suis l'offrande et l'herbe rituelle; je suis la prière; je suis le beurre clarifié; je suis le feu; je suis la libation.

De ce monde, je suis le père, la mère, l'ordonnateur, l'ancêtre.

Je suis l'objet de la science, le purificateur, la syllabe sacrée AUM, et aussi le *Rig-Véda*, le *Sâma-Véda* et le *Yadjour-Véda*."

Dès lors, c'est à Krishna que sont adressés tous les sacrifices accomplis avec piété, même alors que les fidèles, attachés à d'autres Divinités, ne le savent pas:

"C'est moi qui suis réellement l'objet et le maître de tous les sacrifices...

Que l'on me présente avec dévotion fût-ce une feuille, une fleur, un fruit, un peu d'eau, je jouis de l'offrande pieuse du serviteur au cœur zélé.

Actions et repas, libations, aumônes, pénitences, offre-moi tout, ô fils de Kountî (Ardjouna)!"

Le culte ancien garde sa valeur, dès qu'on le pénètre de ce nouvel esprit.

"Il ne faut pas renoncer aux pratiques du sacrifice, de l'aumône et de la pénitence; il faut les accomplir. Le sacrifice, l'aumône et la pénitence sont pour les sages des moyens de sanctification.

Mais ces pratiques mêmes, il faut les accomplir sans s'y attacher, ni à leurs fruits; voilà, ô fils de Prithâ (Ardjouna)! quelle est ma formelle et suprême doctrine."

Ainsi purifiée de tout désir égoïste, la notion védique de sacrifice peut prendre place dans la synthèse de la *Guîtâ*.



Pour la *Guîtâ*, comme pour les *Oupanishads*, le terme *brahman* désigne à la fois la formule du sacrifice et le principe fondamental de l'univers; et le *brahman* s'identifie avec l'âme profonde de nous-même et de tous les êtres, l'*âtman*.

Telle est la vérité que l'on peut découvrir, en soulevant le voile des apparences.

"L'ignorance nous voile la vérité; d'où l'erreur des créatures.

Pour ceux en qui cette ignorance est détruite par la connaissance

de l'*âtman*, la science révèle, claire comme le soleil, cette entité suprême."

Celui qui arrive ainsi à "reconnaître l'identité de tout, découvre l'*âtman* dans tous les êtres et tous les êtres dans l'*âtman*".

Voici un passage exprimant cette pensée védântique:

"La recherche assidue de la science de l'*âtman*, et le vif sentiment du prix de la vérité,—voilà ce qu'on appelle la connaissance; l'ignorance en est le contraire.

Quant à l'objet de la connaissance, je vais te le révéler, cet objet dont la connaissance procure l'immortalité: c'est le *brahman* suprême qui n'a pas de commencement, dont on dit qu'il n'est ni l'être ni le non-être.

Il est partout, pieds et mains, yeux, têtes et bouches, partout oreilles; il embrasse toutes choses.

Il se manifeste par tous les sens, et il est dépourvu de tout sens; dépourvu de tout, il porte tout...

Il est à l'extérieur et à l'intérieur des êtres, immobile et mobile; si subtil qu'il ne peut être perçu; il est loin et il est près.

Indivisible, il réside dans les êtres comme s'il était divisé; c'est lui qui conserve les êtres, lui aussi qui les dévore, lui qui les produit.

On l'appelle la lumière des lumières, celle qui est par-delà les ténèbres. Connaissance et objet de la connaissance, accessible par la connaissance, il réside au cœur de chacun."

Celui qui a ainsi découvert la réalité profonde, peut, désormais, "vivre en *brahman*".

"Celui qui, fondant en *brahman* tous les actes, agit en plein détachement, le péché ne s'attache pas plus à lui que l'eau à la feuille du lotus."

Il met, désormais, sur le même plan toutes les formes que prend l'Être unique: "le brâhmane le plus sage et le plus vertueux, un bœuf ou un éléphant, un chien ou un paria mangeur de chien, c'est tout un aux yeux du sage".

On atteint ainsi à l'anéantissement du moi dans le *brahman*, au *brahma-nirvâna*. *Nirvâna* ne signifie pas ici un pur néant, ni non plus le renoncement à toute action: il s'agit de l'extinction du moi égoïste disparaissant dans le Moi suprême.

Alors, plus de désir ni de tristesse. C'est la parfaite sérénité, "la paix en *brahman*"; c'est, dans la renonciation à toute joie, le vrai, l'impérissable bonheur.

C'est aussi "la libération en *brahman*": pour ceux qui sont "fixés en *brahman*,... c'en est fait de tout retour en ce monde".

Si le *brahman* était une simple abstraction philosophique, on comprendrait mal que sa découverte puisse avoir de si merveilleuses conséquences. Mais la *Guîtâ* apporte une solution au problème lorsqu'elle identifie l'impersonnel *brahman* et le Dieu vivant *Krishna*. C'est en moi,—proclame le *Divin Instructeur*,—qu'il faut "reconnaître l'essence des êtres, l'essence du divin". "Ceux qui s'appliquent, en se réfugiant en moi, à s'affranchir de la vieillesse et de la mort, ceux-là connaissent ce *brahman* universel et individuel."

Par la vraie connaissance,—dit encore Krishna,—"tu verras tous les êtres sans exception en toi-même puis en moi".

Ailleurs encore, le Dieu proclame:

"Le grand *brahman* est pour moi la matrice; j'y dépose le germe; de là, ô Bhârata! tous les êtres tirent leur origine.

Les formes qui sortent d'une matrice, quelles qu'elles soient, ô fils de Kountî! de toutes le grand *brahman* est la matrice; j'en suis moi, le père, celui qui donne la semence."

Dans la conclusion même de l'œuvre, Krishna enseigne à son disciple "comment, atteignant la perfection, on atteint du même coup *brahman*, ce qui est le sommet suprême de la connaissance". Il établit de quelle manière le fidèle peut se "fondre en *brahman*". Il conclut:

"Identifié à *brahman*,... il se voue à moi d'une dévotion suprême.

Grâce à cette dévotion, il me connaît; il sait quel et combien

grand je suis en vérité; dès qu'il me connaît tel que je suis, aussitôt il entre en moi."



Sur cet univers, dont le principe profond est le *brahman*, une doctrine philosophique, le *Sânkhya*, nous apporte d'intéressantes précisions. Le mot de *Sânkhya* veut dire *discrimination*: il s'agit, avant tout, de *dissocier* esprit et matière.

Les historiens discutent la question de savoir dans quelle mesure la théorie exposée par la *Guîtâ* est ou n'est pas entièrement conforme à la doctrine de l'école qui prendra plus tard le nom de *Sânkhya* (celle-ci sera étudiée plus loin).

Sans entrer dans cette controverse, rappelons que le *Sânkhya*, philosophie analytique, dualiste et même pluraliste, distingue, de l'âme ou des âmes, appelées du nom *pourousha*, la nature (*prakriti*), avec ses diverses qualités premières ou modes d'énergie (*gounas*).

Il y a—dit la *Guîtâ*—"le champ", *prakriti*, et "le connaissant du champ", *pourousha*.

Animée par les *gounas*, la *prakriti* est constamment active. Elle est, par nature, "octuple": car elle comprend, avec les cinq éléments matériels (terre, eau, feu, vent, éther) trois éléments que nous considérerions plutôt comme psychologiques et rattacherions à l'âme: le sens interne ainsi que tous les autres sens, l'esprit (dans la mesure où il s'applique à la nature), le moi ou individualité.

Quant au *pourousha*, c'est l'âme, inactive et lumineuse, reflétant le déroulement des phénomènes du cosmos: création, conservation et dissolution; naissance, vie et mort; action et inaction. Le *pourousha* peut s'attribuer à lui-même les phénomènes qu'il reflète, et qui, en réalité, appartiennent à l'activité de la seule *prakriti*.

"De la *prakriti* procède toute activité—effets et causes; du *pourousha*, toute perception—plaisir et souffrance."

"Tout être qui naît, mobile ou immobile, sache ô le meilleur

des Bhâratas! qu'il naît de l'union entre le champ et le connaissant du champ."

Si la *prakriti* est en pleine activité, c'est parce que ses modes d'énergies, ses *gounas* sont perpétuellement en mélange, en mutation, en collision l'un avec l'autre ou avec les autres.

Il y a trois *gounas: sattva*, principe de lumière et d'harmonie; *radjas*, principe d'action et de passion; *tamas*, principe d'obscurité et d'inertie.

Cherchant à préciser le sens de cette importante distinction, les commentateurs y ont vu trois aspects de la nature,—équilibre, mouvement, inertie,—et aussi trois attributs des grandes Divinités indoues,—Vishnou qui conserve, Brahmâ qui crée, Shiva qui détruit. En tout cas, la *Guîtâ* ne décrit ces trois modes de la nature que d'après leur action psychologique en l'homme. On retrouve ici, sous-jacente, la conviction indienne de l'identité entre le microcosme qu'est l'homme et le macrocosme qu'est l'univers.

"Du *sattva* naît la connaissance, et du *radjas*, la cupidité; la négligence et l'erreur, l'ignorance aussi, viennent du *tamas*...

Sattva conduit au bonheur, *radjas* à l'action, ô Bhârata! quant à *tamas*, il obscurcit la pensée et jette dans la négligence du devoir.

C'est en dominant *radjas* et *tamas* que s'établit le *sattva*, ô Bhârata! le *tamas*, en dominant *radjas* et *sattva*, et le *radjas*, en dominant *sattva* et *tamas*.

Quand la lumière, la connaissance pénètre dans le corps par toutes ses portes, alors on peut être assuré que le *sattva* domine.

Lorsque grandit le *radjas*, ô Bhârata, alors naissent la cupidité, l'activité, l'esprit d'entreprise, l'inquiétude, le désir.

Quand le *tamas* se développe, ô fils de Kourou! alors naissent l'obscurité, la paresse, la négligence et l'erreur."

La *Guîtâ* revient fréquemment sur cette distinction des trois *gounas*, aux points de vue les plus divers. Par exemple, il y a une nourriture *sâttvique*, faite d'aliments savoureux et fortifiants, qui

développe la vie, la santé, le bien-être et la joie; une nourriture *râdjasique*, acide, piquante, épicée, défavorable à la santé du corps et de l'esprit; une nourriture *tâmasique*, fade ou pourrie, corrompue.

Il y a une aumône *sâttvique*, faite en toute générosité, sans attente d'avantages futurs, pour le seul amour de donner; une aumône *râdjasique*, faite dans un espoir de récompense; une aumône *tâmasique*, faite sans souci de convenance, de façon blessante ou méprisante.

Dans le domaine de la connaissance la distinction de l'influence exercée par les trois *gounas* est particulièrement importante. La connaissance qui reconnaît en tous les êtres une essence unique et impérissable est d'origine *sâttvique*; celle qui n'aperçoit que la multiplicité des choses dérive du *radjas*; celle qui se limite à un détail, par vaine routine, procède du *tamas*.

Dans l'organisation sociale on retrouve la même influence.

"Entre *brâhmanes*, *kshatriyas*, *vaïshyas* et *shoûdras*, les devoirs, ô héros terrible! sont répartis d'après les *gounas* qui déterminent leurs natures aux uns et aux autres.

Le calme, la maîtrise de soi, l'ascèse, la pureté, la patience et la droiture, la connaissance, l'intelligence et la foi sont affaire au *brâhmane* et fondés dans sa nature.

La vaillance, la force, la constance, l'adresse, et, dans le combat, le courage qui ne connaît pas la fuite, la libéralité, l'exercice du pouvoir sont le devoir du *kshatriya* conforme à sa nature.

Le labourage, le soin des troupeaux et le négoce sont la tâche que sa nature assigne au *vaïshya*. Quant au *shoûdra*, sa destination naturelle est de servir."

Tous les *gounas*, même le *sattva*, enchaînent plus ou moins l'homme; car ils agissent sur le moi, éveillant en lui le désir: désir de connaissance et de bonheur, en ce qui concerne le *sattva*; attrait de l'action et attachement aux œuvres, quand il s'agit du *radjas*; et pour le *tamas*, négligence, paresse, somnolence.

"Ceux qui sont en puissance du *sattva* tendent à monter; ceux qui participent à la nature du *radjas* restent dans les régions moyennes;... les êtres pénétrés de *tamas* vont aux abîmes."

On verra plus loin que certains êtres privilégiés arrivent à "dépasser les trois gounas". Mais le fait est exceptionnel. La loi générale, c'est qu' "il n'est rien sur terre, ni au ciel, parmi les Dieux, qui soit affranchi des trois *gounas*".

Sur notre terre, et aussi au-delà d'elle, en d'autres mondes, il y a, sous l'influence des *gounas*, deux sortes d'êtres: les uns, divins, les *dévas*; les autres démoniaques, les *asouras*.

Les qualités *déviques* sont "l'intrépidité, la pureté intérieure, la fermeté à acquérir la science, la libéralité, la maîtrise de soi, la pitié, l'étude, l'austérité, la droiture, la non-violence (*ahimsâ*), la véracité, la patience, le renoncement, le calme, la sincérité, la pitié, le désintéressement, la tendresse, la pudeur, la tranquillité, la force, l'endurance, la volonté, la pureté, l'indulgence, la modestie".

Les défauts opposés caractérisent l'être *âsourique*. Parmi ces tares, notons la violence appliquée par l'individu à lui-même, quand il se soumet à des austérités excessives, et moleste ainsi le Dieu qui demeure en lui.

Quant au *pourousha*, il y en a de deux sortes en ce monde: l'un muable et personnel, lié à toutes les existences, l'autre impersonnel et immuable. Mais, au-dessus de ces deux âmes, il en existe une troisième, le *pourousha* suprême, le *pouroushottama*, maître et régent de toute existence. Cette Âme suprême se confond avec la Nature suprême (*parâprakriti*).

On devine quel être est ce *pouroushottama*: le Dieu Krishna lui-même, en son essence transcendante. Il le proclame en un magnifique passage:

"Je suis, moi, l'origine et la fin de l'univers tout entier.

Il n'est rien au-dessus de moi, ô héros! Je suis la trame sur

laquelle le tout est tissé, tels les rangs de perles sur un fil.

Dans l'eau, je suis le goût, ô fils de Kountî! la lumière dans la lune et dans le soleil,... le son dans l'espace, la virilité dans les hommes.

Je suis dans la terre le parfum, la splendeur dans l'astre du jour, la vie dans les êtres, l'ascèse dans les ascètes.

Sache, ô fils de Prithâ! que je suis le germe éternel de tous les êtres. Je suis la pensée des êtres pensants, la grandeur des grands.

Je suis la force, affranchie de désir et de passion, des forts; dans les êtres vivants, je suis le désir qui n'est pas contraire à la loi morale, ô Seigneur des Bhâratas!

Tous les dérivés du *sattva*, comme du *radjas* ou du *tamas*, sache bien qu'ils procèdent de moi seul: non que je sois en eux; ce sont eux qui sont en moi."

En chaque âme vivante, il y a —dit le Dieu—"une parcelle de moi, éternelle...

Qu'il prenne possession d'un corps ou qu'il l'abandonne, Îshvara les entraîne avec soi, comme le vent les odeurs d'un brûle-parfums."

Maîtrisant les *gounas*, le Dieu permet à certains de ses fidèles de s'élever au-dessus de leur domination. Il faut que ces fidèles soient devenus parfaitement indifférents à tout, qu'ils ne se laissent troubler en aucune circonstance; qu'ils ne fassent "aucune distinction entre une motte de terre, une pierre ou un lingot d'or", aucune distinction entre amis ou ennemis.

"Celui qui me sert avec une dévotion sans défaillance, celui-là, dépassant les *gounas*, est mûr pour se fondre en *brahman*.

Car c'est moi qui suis le support de *brahman*, de l'Immortalité et de l'Impérissable, et de l'ordre éternel, et du bonheur parfait."

⁂

A côté du *Sânkhya* figure, parmi les sources de la *Guîtâ*, une autre philosophie, celle du *Yoga* (la meilleure traduction de ce terme pourrait être ici: *union avec le divin* et moyens d'atteindre à cette union).

On a parfois opposé l'intellectualisme spéculatif du *Sânkhya* et le mysticisme pratique du *Yoga*. La *Guîtâ* n'admet pas qu'il y ait entre les deux doctrines une véritable opposition:

"Seuls les esprits bornés opposent *Sânkhya* et *Yoga*, mais non les sages. Qui est vraiment maître de l'un est assuré du fruit des deux.

Le but auquel parviennent les adeptes du *Sânkhya* est également atteint par ceux du *Yoga*. *Sânkhya* et *Yoga* ne sont qu'un: qui reconnaît cela voit juste.

Mais, en dehors du *Yoga*, le détachement, ô guerrier aux grands bras! est malaisé à obtenir."

On a vu que le but pratique du *Sânkhya*, c'est que l'être s'arrache à la tyrannie des *gounas*. Or le moyen recommandé est cette indifférence totale que vise à procurer le *Yoga*.

D'autre part, le *Sânkhya* cherche, avant tout, à nous apporter une exacte vision de l'univers. Or la connaissance vraie a des conditions morales que le *Yoga* est particulièrement apte à développer:

"L'humilité, la loyauté, la non-violence, la patience, la probité, le respect du maître, la pureté, la fermeté, la maîtrise de soi, l'indifférence aux objets des sens, l'affranchissement de tout égoïsme, la claire vision des maux qu'apportent la naissance et la mort, la maladie et la vieillesse.

Le renoncement, le détachement de tout, fils, femme, maison, et la constante égalité d'âme devant tous les événements agréables ou pénibles; l'union avec Moi (*Îshvara*), exclusive et incessante, la pratique de la solitude, le dégoût de la société des hommes.

La recherche assidue de la science de l'*âtman*, et le vif sentiment du prix de la vérité;—voilà ce qu'on appelle la connaissance."

En quoi consiste l'effort du *yoguin*?

Il ne s'agit pas—on l'a déjà vu—d'infliger à son corps des macérations, torturant à la fois l'individu et le Dieu qui demeure en lui. De telles violences n'ont rien de divin; elles sont démoniaques.

Il s'agit, d'abord, d'adopter certaines attitudes favorables à la domination sur soi-même et à une féconde méditation. Le *yoguin* "se ferme aux sensations du dehors, ramène tout son pouvoir visuel entre les sourcils, maintient en équilibre les deux souffles auxquels le nez livre passage, expiration et inspiration". Il est invité à "se dresser, dans un endroit pur, un siège solide, ni trop haut ni trop bas, couvert d'une étoffe, d'une peau, d'herbe sacrée"; à rester assis sur ce siège, "impassible, le corps, la tête et le cou droits et sans mouvement, le regard fixé sur l'extrémité du nez et n'errant pas ailleurs". C'est dans cette attitude qu'il concentrera sa pensée.

Dans la vie courante, il n'abusera ni de la nourriture ni du sommeil, mais ne s'en privera pas complètement. Il observera la chasteté, la pureté, la non-violence, renoncera au désir de posséder, gardera souvent le silence, emploiera un langage qui ne blesse jamais autrui.

"Quand l'esprit, discipliné, se replie uniquement sur lui-même, alors on dit que l'homme, libéré de tous les désirs, a atteint le *Yoga*.

Une lampe à l'abri du vent dresse sa flamme immobile: c'est l'image concentrée du *yoguin* qui, l'esprit maîtrisé, parvient à se concentrer en soi."

Il y a deux *moi* en l'homme, un moi inférieur, un moi supérieur. Le moi est tantôt l'ami du moi, tantôt son pire ennemi. Il faut maîtriser le moi inférieur par le moi supérieur, le moi naturel par le moi spirituel.

Le but, c'est d'arriver à se libérer de tout désir égoïste; non pas certes de renoncer à l'action, mais d'agir sans attacher aucune importance aux résultats de l'action: "le *Yoga* est indifférence".

"Indifférent au fruit de l'action, toujours satisfait, libre de

toute attache, si affairé qu'il puisse être, en réalité il n'agit pas.

Sans désir, l'esprit dompté, ayant renoncé à rien posséder, n'accomplissant que matériellement les actes, il ne contracte aucune souillure.

Satisfait de ce que le hasard lui apporte, également supérieur à toutes les perceptions, libre de tout égoïsme, indifférent au succès ou à l'insuccès, même en agissant, il n'est point lié."

On désigne par le mot *sannyâsa* la renonciation non pas à l'action, mais au désir: en ce sens le *yoguin* est un *sannyâsin*.

N'ayant plus de désir, il n'a plus de haine, ni de préférence sentimentale. Il est "sans haine pour aucun être, tendre et pitoyable, détaché, dénué d'égoïsme, patient jusqu'à l'indifférence au regard de la souffrance et du plaisir, toujours satisfait,... affranchi de tout mouvement de joie, de colère, de crainte". Il "ne fait nulle différence entre ami et ennemi, entre l'honneur et le mépris, le froid et le chaud, le plaisir et la peine"; il est "libéré de tout attachement".

Certes, on n'arrive pas immédiatement à un tel résultat. "Ce *yoga*, il faut résolument le poursuivre, d'une volonté que rien ne décourage." Mais, "dans cette voie, aucune peine n'est perdue".

Libérée, l'âme est enfin sereine, "dans sa ville aux neuf portes" (cette ville, c'est le corps, avec ses deux yeux, ses deux oreilles, ses deux narines, sa bouche, et ses deux organes excréteurs). Le *yoguin* jouit de la paix suprême. Le *yoga* est "libération de la souffrance".

Le *yoga* se montre supérieur à l'étude des textes sacrés, "supérieur à l'ascèse, supérieur même à la connaissance, supérieur aux œuvres de sacrifice. Deviens donc un *yoguin*, ô Ardjouna!"...

Ayant ainsi exalté le *yoga*, Krishna révèle à son disciple un grand mystère: c'est lui qui a fait don de ce bienfait aux premiers hommes, et c'est à l'union avec lui qu'aspirent les véritables *yoguins*:

"Celui qui me voit en tout et qui voit tout en moi ne se sépare jamais de moi, et jamais je ne me sépare de lui.

Celui qui, réalisant l'unité, m'adore dans tous les êtres, ce *yoguin*, où qu'il se meuve, demeure en moi.

Ceux qui, pleins d'une foi inébranlable, fixant en moi leur pensée, me servent avec une application incessante, ce sont ceux-là que je tiens pour les *yoguins* les plus parfaits."

***

Utilisant toutes les grandes doctrines antérieures ou contemporaines, qu'elle oriente vers l'exaltation du Dieu Krishna, la philosophie de la *Bhagavad Guîtâ*, est, incontestablement, un théisme.

Aux éléments venus d'ailleurs et habilement interprétés, qu'ajoute-t-elle d'original?

Des précisions sur Dieu, et l'idée de la valeur exceptionnelle qu'il convient d'attribuer à l'adoration du Seigneur.

Ardjouna, "sur la parole" de son Maître, accepte la pensée que Krishna soit tous les êtres sacrés avec lesquels il s'est identifié: "le *Brahman* suprême,... le divin *Pourousha*, le premier des Dieux". Mais il le supplie de se faire mieux connaître encore; de se révéler en ses multiples manifestations.

Krishna répond:

"Je suis l'âme qui a son siège en tous les êtres; de tous les êtres, je suis le commencement, le milieu et la fin...

Le germe de tous les êtres, ô Ardjouna! c'est moi: il n'est pas un être animé ou inanimé qui puisse être sans moi...

Entends que toute manifestation, toute vie, toute beauté et toute énergie a pour origine une parcelle de ma puissance."

Et Krishna énumère quelques-unes de ses principales manifestations. Parmi les Dieux, il est Vishnou, et aussi le Dieu destructeur Shiva, et Agni. Il est la syllabe sacrée AUM, en laquelle se condense tout le Divin. Il est le Soleil et, parmi les astres de la nuit, la Lune. Parmi les eaux, il est l'océan; parmi les fleuves, le Gange;

parmi les montagnes, l'Himâlaya. Il est, parmi les guerriers, Râma. Parmi les animaux, il est le cheval merveilleux sorti du barattement de la mer, le prodigieux éléphant qui sert de monture au Dieu Indra, la "vache d'abondance" et le lion. Il est le Dieu de l'amour, celui de la naissance, et "la Mort, qui emporte tout". Parmi les sciences, il est "la connaissance de l'*âtman*"; et, dans le conflit des thèses opposées, la vérité. Il est le Temps infini.

Il dit encore:

"Parmi les génies féminins, je suis la Gloire, la Fortune et la Parole, la Mémoire, la Sagesse, la Fermeté, la Patience...

Je suis la splendeur de ce qui brille; je suis la victoire, la certitude; je suis la vertu des gens vertueux...

Je suis la force des dominateurs, la politique des conquérants; je suis le silence des mystères et la science des savants...

Mais, à quoi bon, ô Ardjouna! tout ce détail? Un mot suffit: d'une seule parcelle de moi je porte éternellement tout cet univers."

Ainsi le Dieu de la *Guîtâ*, "non-né" et impérissable, est un Être infini, tout-puissant, tout sachant, à la fois transcendant et immanent.

Transcendant: c'est lui qui a "déployé cet univers"; ayant créé la Nature, il la laisse projeter une infinité d'existences en restant infiniment au-dessus d'elle, sans que l'enchaîne cette activité. Il la laisse, d'ailleurs, détruire aussi bien que produire; et ce qui peut nous paraître mal,—lutte, désordre, douleur,—doit être considéré comme ayant aussi, pour qui dépasse les apparences, un caractère divin.

La transcendance de Dieu n'empêche point qu'il soit, aussi, immanent. C'est "une parcelle de Dieu" qui "devient âme vivante dans le monde des vivants". "Je demeure au cœur de tout être", dit le Dieu.

"Qu'il prenne possession d'un corps ou qu'il l'abandonne,

Îshvara les entraîne avec soi, comme le vent les odeurs d'un brûle-parfums."

Si les hommes n'aperçoivent pas en toute réalité le germe divin, c'est parce que le Dieu s'enveloppe de *mâyâ*. Mais cette *mâyâ* émane aussi de la Nature divine. En dépit de ce pouvoir d'illusion, la participation de Dieu, dont tout procède, permet de considérer le monde comme réel.

"Tu es chacun et tu es tout ce qui est...—proclame Ardjouna. Tu pénètres tout et tu es chacun."

Il arrive que le Dieu suprême prenne forme humaine et descende sur la terre. Cette incarnation est ce qu'on nomme un *avatâr*. C'est par sa propre volonté que naît alors le Dieu:

"Toutes les fois que l'ordre chancelle, que le désordre se dresse, je me produis moi-même.

D'âge en âge, je nais pour la protection des bons et la perte des méchants, pour le triomphe de l'ordre."

Ainsi s'expliquent, au moment où commence la lutte décrite en le *Mahâbhârata*, l'incarnation de Krishna et sa participation à la bataille de Kouroukshétra.



En face d'un tel Dieu, un seul sentiment s'impose: une fervente et totale adoration (*bhakti*).

Ayant supplié Krishna de lui apparaître dans toute sa gloire, Ardjouna sort d'un tel spectacle tout tremblant, bouleversé de terreur. C'est à l'indulgence du Dieu que sa piété fait alors appel:

"La tête inclinée, tout entier prosterné, je t'implore, toi, le Maître digne de toute louange. Comme le père au fils, comme l'ami à l'ami, comme l'amant à l'aimée, daigne, ô Dieu! m'être indulgent."

Mais une telle émotion est exceptionnelle. Le sentiment qu'éprouve d'ordinaire le pieux adorateur, c'est l'amour, la joie d'aimer.

"Les sages m'adorent dans le ravissement,—dit Krishna.

Leur conscience pleine de moi, leur vie entièrement donnée à moi, s'illuminant les uns les autres, ne s'entretenant que de moi, ils sont à jamais satisfaits, ils débordent de joie.

A ceux qui sont ainsi en union constante avec moi, et qui m'adorent avec délices, je communique la force d'esprit par laquelle ils s'élèvent à moi."

C'est seulement par une *bhakti* concentrée sur l'Être suprême qu'on peut l'atteindre. Ni l'étude des Védas, ni les sacrifices, ni les austérités, ni les offrandes ne permettent d'arriver à un si merveilleux résultat. Mais le *bhakta*, le pieux adorateur, c'est-à-dire le véritable *yoguin*, trouve "facile" de s'unir à Dieu.

"Celui qui n'agit qu'en vue de moi, dont je suis le tout, qui se dévoue à moi, libre de toute attache, qui ne connaît de haine pour aucun être, celui-là, ô fils de Pândou! parvient à moi."

Alors il s'unit définitivement à Dieu, à tout l'univers, à toutes les créatures, en ce monde et par-delà le monde.

Par la dévotion envers le Seigneur, même un criminel arrive à devenir irréprochable et à trouver la paix au cœur. Les femmes elles-mêmes, les hommes de la dernière caste et les parias, s'ils prennent refuge en Dieu, peuvent arriver au but suprême.

A son dernier moment, la dernière pensée du pieux adorateur est pour le Dieu auquel il va s'unir. Son individualité finie se dissout alors dans l'impersonnalité de l'Être infini. C'est le *brahma-nirvâna*.

"Quand ils m'ont atteint, les sages, s'étant élevés à la suprême perfection, ne sont plus soumis à la renaissance, au séjour d'instabilité et de souffrance...

Ces hommes dont l'esprit se réfugie en moi, rapidement, ô

fils de Prithâ! je les arrache à l'océan de la transmigration et de la mort."

La conclusion de la *Guîtâ*, c'est "le suprême secret" que le Dieu confie à son disciple au terme de leur entretien:

"Écoute ma suprême parole, de toutes la plus mystérieuse: tu es mon bien-aimé; c'est pourquoi je veux te parler pour ton bien.

Que ton esprit s'attache à moi; que ta dévotion soit pour moi, pour moi tes sacrifices, à moi tes adorations; c'est à moi que tu viendras; en vérité je te le promets; car tu m'es cher.

Laisse là toutes les règles, et accours à moi comme à ton seul refuge; je t'affranchirai de tous tes maux: ne t'inquiète pas."



Afin d'entretenir et de développer la dévotion envers le Seigneur, l'auteur ou les auteurs théistes de la *Bhagavad Guîtâ* ont accueilli tous les thèmes qui leur ont paru susceptibles d'obtenir ce précieux résultat. De là le trait le plus frappant de cette grande œuvre: son caractère *synthétique*.

On a vu déjà comment la *Guîtâ*, en spiritualisant la notion du sacrifice, concilie Védisme et Védântisme; comment elle concilie le *Sânkhya* et le *Yoga*. A ces conceptions orthodoxes, elle mêle jusqu'à des idées empruntées à l'hérésie bouddhique,—quand, par exemple, elle recommande de ne faire de mal à aucun être,—et quand elle reprend des termes chers aux bouddhistes, comme celui de *nirvâna*.

Le théisme s'y accorde avec le panthéisme; le monisme, avec le dualisme et avec le pluralisme; l'intellectualisme, avec le mysticisme; et ces deux tendances s'harmonisent avec une autre, qu'il est plus étonnant de rencontrer dans l'Inde d'alors, l'exaltation de l'action, à condition que l'acte soit spiritualisé et désintéressé.

Dans la conception de la vie que recommande la *Guîtâ*, il y a place à la fois pour les œuvres, pour la connaissance, pour la foi et la dévotion.

Que tous ces thèmes se succèdent ou se mêlent en un désordre qui peut parfois nous surprendre, c'est l'évidence même; mais il serait inintelligent d'appliquer à cette œuvre indienne une étroite logique européenne; il n'y faut point chercher une froide construction déductive. Il ne faut non plus jamais oublier qu'avant tout, nous sommes ici en face d'un merveilleux poème.

***

Le caractère synthétique de la *Guîtâ*, capable de satisfaire les tendances les plus diverses, peut contribuer à expliquer son immense influence.

D'abord au point de vue religieux.

Certains historiens des religions, par exemple Nathan Söderblom, ont proposé de distinguer, dans le cours de la religion orthodoxe, maintenue dans l'Inde par les brâhmanes des origines à nos jours, trois grandes périodes: le *Védisme*, défini par le grand texte sacré les *Védas*; le *Brâhmanisme*, exposé surtout dans les *Oupanishads*; et, à partir des premiers siècles après l'ère chrétienne, l'*Indouisme* (ou *Hindouisme*).

Reconnaissons que cette distinction du Védisme, du Brâhmanisme et de l'Indouisme, acceptée par la plupart des historiens européens, est généralement ignorée des penseurs indiens.

Elle ne serait pas dépourvue de quelque arbitraire si l'on y voyait des divisions trop nettes; cependant on peut la conserver à cause de la clarté qu'elle introduit en cette étude.

Les textes sacrés de l'Indouisme sont, à côté des *Védas* et des *Oupanishads*, les *Pourânas* (Antiquités) transmettant d'anciennes légendes, et surtout la *Bhagavad Guîtâ*.

Ainsi l'Indouisme comporte, chez ses représentants les plus cultivés, les hautes spéculations philosophiques qui remplissent le célèbre poème. Il propose à l'adoration de tous les fidèles un grand nombre de Dieux, parmi lesquels les plus populaires sont Vishnou, incarné en Krishna et en Râma, et Shiva. Ces Dieux ne sont pas opposés les uns aux autres: ils représentent différents aspects du Divin. L'adorateur peut choisir celui dont il sent particulièrement le besoin, à un moment donné; il peut en honorer plusieurs en même temps, ou passer de l'un à l'autre. Si bien qu'on a pu voir, en ce polythéisme, "un monothéisme à centre mobile".

Cette religion synthétique qu'est l'Indouisme a conservé aussi certaines idées morales venues du Djaïnisme et du Bouddhisme. Il assure même la survivance de croyances populaires provenant de la lointaine antiquité prévédique, et proclame la valeur d'humbles gestes de piété.

Le lien entre des éléments aussi divers, c'est le sentiment de la *bhakti*, de la dévotion envers les Dieux, envers le Divin. Le salut n'est plus dans le sacrifice, comme au temps des *Védas*, ni dans la connaissance, comme au temps des *Oupanishads*; il est dans l'amour. Tandis que les penseurs méditent sur la grandeur de l'Ami divin, les plus humbles, les femmes, les hommes de basses castes, peuvent répéter le nom du Dieu, faire la toilette de son image, baiser le pied de sa statue.

Dirai-je ici que, quand j'ai eu, à l'aurore de ce siècle, la joie de visiter l'Inde, j'ai rencontré partout la statuette ou l'image de Krishna: un Dieu noir ou bleu foncé, au longs yeux d'émail, jouant de la flûte parmi des bergères?

L'un des Indiens cultivés par qui j'ai eu l'honneur d'être alors reçu, en la ville d'Âgrâ, Râya Bahâdour Lâlâ Baïdj Nâth, m'a offert un livre, composé par lui en anglais, *Hinduism Ancient and Modern* (Meerut, 1899), où il présentait, comme solution au problème de l'Inde, le retour à l'esprit du divin héros Krishna.

Au point de vue philosophique, la *Bhagavad Guîtâ* est, à côté des *Védas* et des *Oupanishads*, le texte essentiel d'une importante école, le *Védânta*, à laquelle appartiennent de grands philosophes (qui seront étudiés plus loin): aux VIIe-IXe siècles, Shankara, et, aux XIe-XIIe siècles, Râmânoudja.

Au XIXe siècle, les penseurs qui aspirent à la résurrection politique et sociale de l'Inde, par exemple Bâl Gangâdhar Tilak (1856-1920), proposent de revenir à la *Guîtâ*, considérée comme une source d'action généreuse et de vaillante combativité.

De nos jours, Shrî Aurobindo, dans le commentaire antérieurement cité, regrette que l'Inde ait trop longtemps méconnu la grande leçon de la *Guîtâ*, révélant la valeur de l'action libératrice. "La renonciation est indispensable, mais la vraie renonciation est le rejet intérieur du désir et de l'égoïsme", ce n'est pas l'inaction de celui qui fuit le monde. D'après Shrî Aurobindo, "la *Guîtâ* commence seulement maintenant à exercer son influence réelle et salutaire sur l'esprit indien".

Selon ce penseur, la *Guîtâ*, qui cherche à définir le devoir de l'homme en une période d'extrême violence, convient particulièrement à une époque comme la nôtre, de crise intellectuelle, morale, sociale, politique et religieuse.

CHAPITRE VI

LES PRINCIPAUX REPRÉSENTANTS DES GRANDES ÉCOLES BRÂHMANIQUES

AUX grandes religions de l'Inde, Brâhmanisme et Bouddhisme, se rattachent plusieurs doctrines philosophiques.

On désigne celles de ces doctrines qui se rattachent au Brâhmanisme par le terme *darshana*. Ce mot, provenant d'une racine sanscrite qui signifie *voir*, désigne un *point de vue* sur le monde et sur l'homme.

Les *darshanas* brâhmaniques, en dépit de leurs divergences, sont tous considérés comme orthodoxes, parce qu'ils reconnaissent l'autorité des *Védas* et proclament la valeur des *Oupanishads*. Tous nous parlent d'*âtman*, de *brahman*, de *karman*. Tous se préoccupent d'apporter à l'homme le salut (*moksha*).

Mais les notions religieuses fondamentales n'ont jamais, dans le Brâhmanisme, été définies par des conciles. Elles ne correspondent pas à des dogmes imposés aux croyants. Sous des apparences conservatrices, la pensée philosophique se meut avec une étonnante liberté.

Les divergences portent sur la vraie nature de l'*âtman* et du *brahman*, sur la vraie nature du moi, plus ou moins permanant ou plus ou moins mobile, sur la réalité ou l'irréalité du monde extérieur, sur les rapports de l'*âtman-brahman* avec la Divinité telle qu'on la conçoit d'ordinaire, et aussi avec les Divinités de l'Inde, sur la force de résistance que l'ignorance et l'erreur opposent au salut, sur la vraie nature du salut. Monisme, dualisme ou pluralisme; réalisme

ou idéalisme; substantialisme ou phénoménisme; panthéisme, théisme ou athéisme; intellectualisme ou mysticisme: les systèmes peuvent être étiquetés par la prédominance de telle ou telle de ces tendances.

Chaque école vise à réfuter les doctrines adverses en montrant que celles-ci sont en désaccord avec la réalité, ou avec une saine interprétation des textes sacrés, ou bien présentent des contradictions internes. Ces discussions sont souvent subtiles, parfois conduites avec une rare élégance, gâtées, cependant, par trop de désordre, de répétitions, d'obscurités.

Ces obscurités s'expliquent par le fait que les *darshanas* sont généralement exposés en aphorismes d'une extrême concision nommés *soûtras*: leurs auteurs s'attachent à exprimer le maximum d'idées avec le minimum de mots, suppriment toutes les transitions, tous les termes inutiles, parfois même sujet ou verbe. Un proverbe indien déclare: "Celui qui écrit des *soûtras* aimerait mieux donner un de ses fils qu'ajouter une syllabe à son *soûtra*".

Aussi ces brefs *soûtras* ont-ils donné lieu à d'abondants commentaires, dont les auteurs y découvrent des idées distinctes, parfois opposées.

Les thèses que défendent ces doctrines indiennes peuvent rappeler à l'esprit d'un Européen certaines conceptions de Platon, de Plotin, de Spinoza, de Berkeley, de Fichte, de Schelling, de Schopenhauer, de Bergson, de Jean Jaurès.

On manque presque toujours de détails, du moins de détails ayant quelque valeur historique, sur les représentants de ces écoles, sur leur personnalité et leur genre de vie: souvent leurs noms seuls sont parvenus jusqu'à nous. La chronologie est fort incertaine. Il est impossible de classer avec rigueur ces doctrines; car souvent elles procèdent d'un thème fort ancien, puis, au cours des siècles, elles se sont enrichies de commentaires, mêlés si intimement aux données primitives qu'il nous est impossible de les dissocier. La

réfutation des doctrines adverses les rend souvent solidaires les unes des autres.

Les six *darshanas* orthodoxes sont les doctrines des écoles *Vaïshéshika*, *Nyâya*, *Sânkhya*, *Yoga*, *Mîmâmsâ* et *Védânta*.

***

La plus ancienne des écoles brâhmaniques paraît être le *Vaïshéshika*. Ce mot désigne une école "*s'attachant aux différences*", *faisant effort pour distinguer*.

Son fondateur serait un penseur nommé Kanâda, dont on ne connaît rien sinon ses surnoms, faisant allusion à l'une de ses théories, Kanabhaksha ou Kanabhoudj, "le dévoreur d'atomes".

Le texte fondamental, *Vaïshéshika-soûtras*, attribué à Kanâda, a été daté tantôt de 50-150, tantôt de 250-300 après J.-C. Le premier commentaire systématique, celui de Prashastapâda, se placerait entre 450 et 500.

Tout en visant avant tout au salut, le *Vaïshéshika* est animé d'un esprit plus positif que la plupart des philosophies indiennes. Il s'oppose au phénoménisme boudddhique en affirmant l'existence véritable des corps et des esprits. "La connaissance produite par le contact de l'âme, des sens et de l'objet ne saurait être considérée comme une erreur." Les objets des sens sont réels puisqu'ils sont connus universellement. L'expérience, qui prouve l'existence des objets, prouve aussi l'existence des âmes. Cet esprit positif conduit à un substantialisme pluraliste.

Les substances sont les unes matérielles, les autres spirituelles.

Tous les corps matériels se composent d'atomes, sphériques, infiniment petits, éternels et indestructibles. Nous ne les constatons point par expérience, mais nous sommes obligés d'en admettre l'existence; car, sans eux, la division de la matière devrait se poursuivre à l'infini. L'atome est la seule base qui permette d'évaluer la différence

de grandeur du grain de moutarde et du Mont Mérou, du moucheron et de l'éléphant. L'atome est la sixième partie du grain de poussière visible dans un rayon de soleil. Les atomes se combinent pour former des molécules, binaires, trinaires, quaternaires, et ainsi de suite. Ils présentent des qualités différentes et, par conséquent, ne sont point interchangeables: il y a des atomes telluriens, d'autres aqueux, d'autres ignés, d'autres aériens; car la terre, l'eau, le feu et l'air sont les quatre substances sensibles fondamentales. A ces quatre substances actives s'ajoute une cinquième substance active: l'esprit.

***

Une expérience différente de celle qui nous fait connaître les corps, mais aussi certaine, nous apprend l'existence des substances spirituelles, les âmes. La force vitale se manifestant notamment par la respiration, et aussi les sensations, les volitions, l'activité de l'esprit; tous ces faits attestent l'existence de l'âme. En chaque âme, d'ailleurs, il y a une intuition immédiate du moi.

Dans ce monde spirituel, il faut distinguer l'esprit ou entendement, le *manas* (le terme peut être rapproché du mot latin *mens*), et l'âme proprement dite, l'*âtman*. Le *manas*, bien que spirituel, est étroitement lié au corps, perçoit un certain aspect de l'univers, et lui est étroitement lié. L'*âtman* est, au contraire, universel par nature et embrasse le monde entier. C'est une substance invisible, incréée, immortelle. On la désigne parfois dans les traductions européennes en reprenant le terme leibnizien de *monade*.

S'opposant au monisme des *Oupanishads*, le *Vaïshéshika* affirme la pluralité des âmes. C'est une donnée de l'expérience. La différence des personnalités prouve la diversité des "âmes incorporées". Mais quand les âmes seront désincorporées, elles seront de purs *âtmans*, absolument semblables entre elles.

Ainsi la propriété d'être incréé et éternel s'applique à la fois

aux atomes et aux âmes individuelles. Mais le propre de l'atome, c'est un infini de petitesse; le propre de l'*âtman*, c'est un infini de grandeur.

Il y a un *âtman* suprême, auquel on peut donner le nom divin de *Seigneur* (*Îshvara*). Mais il ne s'agit pas d'une âme des âmes, d'une substance psychique commune à toutes les réalités, comme l'*âtman-brahman* des *Oupanishads*; il s'agit d'une monade infiniment supérieure, qui ne se confond point avec les autres monades, et avec laquelle les autres monades ne se confondent pas.

Le mal pour l'âme, l'origine de la douleur, c'est l'union avec la matière. D'où le *karman* qui enchaîne l'être en lui imposant une suite de transmigrations (*samsâra*). Le salut (*moksha*), qui est le but de toute la doctrine, c'est le divorce d'avec la matière, réalisé par un *âtman* qui se replie sur son propre fond. Alors la douleur prendra fin. Par la science et par la sainteté, toute monade humaine peut ressembler à la monade suprême, devenir "à l'image d'Îshvara".

Substantialisme pluraliste; dualisme fondamental; atomisme; monadologie; salut par le divorce d'avec la matière: tous ces traits rappellent le Djaïnisme. La différence la plus importante, c'est que le Djaïnisme est moins une philosophie qu'une religion, et voit le principal moyen de salut dans l'ascétisme; tandis que le *Vaïshéshika* est essentiellement une philosophie, préoccupée, avant tout, de redressement intellectuel.



Du *Vaïshéshika* peut être rapprochée une autre école brâhmanique, le *Nyâya*. Dans les deux *darshanas* prédomine le même esprit positif, le même appel au bon sens.

Mais, tandis que le *Vaïshéshika* se place surtout à un point de vue psychologique et métaphysique, le *Nyâya* se préoccupe, avant tout, de logique (le mot *nyâya* signifie, en effet, *logique* ou *méthode*).

Le texte fondamental de l'École est les *Nyâya-soûtras*, postérieurs aux *Vaïshéshika-soûtras*. Les principaux commentateurs en ont été, à la fin du IVe siècle ou au début du Ve siècle de l'ère chrétienne, Vâtsyâyana; au VIIe siècle, Ouddyotakara; au IXe siècle, Vâtchaspati Mishra.

Ayant comme but final le salut (*moksha*), mais cherchant à y atteindre par la voie de la logique, le *Nyâya* commence par définir les quatre conditions d'une connaissance correcte: d'abord, la *perception*, connaissance qui naît du contact des sens avec l'objet sensible, et qui n'a rien d'une illusion; l'*inférence* ou *induction*, concluant *a priori* de la cause à l'effet, ou *a posteriori*, de l'effet à la cause, ou tirée de la ressemblance de caractères communs; la *comparaison* ou *analogie*, consistant à connaître l'objet par les qualités communes avec d'autres objets déjà connus; enfin le *témoignage* verbal ou écrit.

Le *raisonnement* comporte cinq moments ou "membres": 1° *proposition*: cette montagne brûle; 2° *raison*: car elle fume; 3° *exemple*: ce qui brûle fume, comme le foyer de la cuisine; 4° *conclusion*: donc elle brûle, car elle fume.

René Grousset, qui cite ce genre de raisonnement, y voit "l'équivalent indien de notre syllogisme". On peut y ajouter: 5° *un raisonnement supplétif*: si la montagne ne brûlait pas, elle ne fumerait pas.

Dans la discussion avec l'adversaire apparaissent l'objection, la controverse, la chicane, le sophisme, la fraude, la réponse futile et le silence honteux du dialecticien vaincu.

A ces considérations d'ordre logique s'ajoutent les thèmes habituels des doctrines indiennes: l'erreur procède de la faute; la faute, de l'activité; l'activité, de la naissance; la naissance, des transmigrations, c'est-à-dire du mal. En supprimant le mal, on détruit la transmigration, la naissance, l'activité, la faute et l'erreur. C'est là le salut. Ainsi l'application d'une saine logique réussit à libérer l'âme.

*
**

La plus importante des écoles brâhmaniques, avec celle du *Védânta*, est le *Sânkhya*. Ce terme peut se traduire par le mot *discrimination* (on verra plus loin qu'il s'agit, avant tout, de *dissocier* l'esprit de la matière afin d'obtenir le salut).

Cette doctrine a été élaborée au cours de nombreux siècles.

Elle aurait eu pour fondateur un penseur nommé Kapila, qui aurait vécu au VIe siècle avant notre ère, en tout cas avant le Bouddha, dont il aurait influencé les idées. On a vu antérieurement que Gautama est né près d'une cité nommée Kapilavastou. On ne sait rien d'historique sur Kapila, dont on ne possède aucun ouvrage.

Quelques-uns des thèmes essentiels du *Sânkhya*,—la théorie du *pourousha* et de la *prakriti*, et celle des trois *gounas*,—se rencontrent déjà dans la *Bhagavad Guîtâ*, dont le texte aurait été arrêté entre le IIIe siècle avant J.-C. et le IIIe siècle après J.-C., et aussi dans le *Mânava dharma-shâstra* (*ou lois de Manou*), que l'indianiste Sylvain Lévi datait du IIIe siècle de notre ère. Cependant ces thèmes du *Sânkhya* se trouvent, dans ces textes, associés à d'autres thèmes que, plus tard, l'École ne retiendra point ou repoussera.

Le premier texte de l'école *Sânkhya*, en tant que telle, est la *Sânkhya Kârikâ*, attribuée à Îshvarakrishna, vers le IVe siècle de notre ère. Ce texte a été commenté par Gaoudapâda, à une date incertaine, puis au Xe siècle par Vâtchaspati Mishra, dont le nom a été déjà cité à propos de l'école *Nyâya*.

Le second grand texte de l'école, les *Sânkhya-soûtras*, composé au cours du XVe siècle, a eu pour commentateurs Anirouddha, vers l'an 1550, et Vidjiânabhikshou, dans la seconde moitié du XVIe siècle.

Ainsi la doctrine, dont les premiers éléments paraissent être fort antérieurs à l'ère chrétienne, n'a été complètement systématisée qu'au seuil des temps modernes.

Le salut consistant, pour l'âme, à se détacher de la nature après l'avoir comprise, la doctrine *Sânkhya*, qui vise à obtenir ce salut,

comporte une théorie de la nature, une théorie de l'âme, une théorie de leurs rapports.

Comme le *Vaïshéshika*, le *Sânkhya* est un dualisme. L'antique *âtman-brahman* des *Oupanishads* se dissocie d'une part en un *brahman*,—la nature, la *prakriti*,—d'autre part, en un *âtman*,—l'âme, le *pourousha*. Ce sont des substances radicalement distinctes.

Le terme de *prakriti* a un sens très général. Il comprend tout le monde du devenir: non seulement le monde extérieur, les phénomènes matériels, mais aussi la vie intérieure en tant qu'elle est étroitement liée au monde extérieur; par exemple, les perceptions et l'esprit (*manas*) qui les coordonne.

Le monde extérieur n'est pas l'illusion que dénoncent les penseurs bouddhistes. La nature existe réellement, substantiellement. Chaque objet particulier est fini; l'ensemble de ces objets suppose une cause matérielle qui les constitue et les dépasse. La nature est, aux objets finis, ce qu'est l'argile aux vases fabriqués par le potier: sans argile, plus de vases. La fabrication des vases fait conclure à l'action du potier; les choses sont produites par l'énergie interne qui anime la nature.

Ce n'est point à cause de son inexistence, c'est à cause de sa subtilité que la nature ne peut être perçue par les sens: elle est comme une vapeur, dispersée dans l'atmosphère. Invisible en son essence, elle peut être observée dans ses effets.

Cet argument amène à poser le problème, souvent discuté dans l'Inde, des rapports entre la cause et l'effet. Tandis que, pour le *Vaïshéshika*, l'effet est hétérogène à la cause (les objets constituant le monde extérieur avec leurs qualités secondes proviennent d'atomes éternels fort différents d'eux), pour le *Sânkhya*, l'effet existe virtuellement dans la cause. Le vase existe virtuellement dans la terre glaise.

De là ces énergiques formules: "De rien, rien ne peut être fait". —"Seuls les matériaux qui pouvaient produire l'effet doivent

être acceptés comme causes." —"Seules des causes déterminées peuvent produire un effet donné." —"Telle cause, tel effet." — Selon Gaoudapâda, si l'effet ne préexistait pas dans la cause, le potier pourrait faire des vases sans glaise, avec des plantes ou des arbres. Si le caillé n'existait pas déjà dans le lait, on pourrait faire du caillé avec de l'eau. Selon Vidjiânabhikshou, le sculpteur ne fait que dégager une image se trouvant latente dans la pierre.

Si l'ensemble de la doctrine est dualiste, la théorie de la *prakriti* nous met en face d'un strict monisme; d'un monisme déterministe et évolutioniste. Selon Vidjiânabhikshou, la *prakriti* évolue sans cesse d'un état indistinct ou "subtil", à un état "grossier" de différenciation et d'individualisation; nous dirions, avec Spencer: de l'homogène à l'hétérogène.

A l'origine, nous trouvons une nature indifférenciée, "racine" de tout le cosmos, qui se transforme en nature évoluée ou différenciée, l'effet étant toujours contenu dans la cause. L'inévolué était non-causé, omniprésent, illimité, permanent, inerte; après évolution, les choses sont causées, multiples, localisées, impermanentes, actives. Mais il n'y a pas lieu d'établir d'opposition entre ces deux aspects du réel.

"La nature implique ses dérivés."—"L'évolué n'est pas autre chose que le principe originel. Il y a eu seulement transformation, comme pour le lait qui est devenu crême."

Tandis que, pour le *Vaïshéshika*, l'univers provient d'une agglomération d'atomes simples, pour le *Sânkhya*, il y a différenciation progressive d'une masse primitive homogène.

Dans cette matière en voie d'évolution apparaissent, avec les données des sens, les sens eux-mêmes, et cette partie de l'intelligence humaine qui s'applique aux phénomènes matériels.

Aux cinq "grands éléments" correspondent les cinq sens et leurs organes: à l'éther spatial, l'ouïe et l'oreille; à l'air, le toucher et la peau; à la terre, l'odorat et le nez; à la lumière, la vue et l'œil;

à l'eau, le goût et la langue. A ces cinq organes de la perception il faut ajouter les cinq organes de l'action: l'appareil vocal, les mains, les pieds, l'appareil d'excrétion, l'appareil de génération.

Il convient enfin de faire intervenir l'esprit phénoménal (*manas*), qu'il faut se garder de confondre avec l'âme en soi, l'immatériel *pourousha*. Le *manas* groupe les images dues aux différents sens, et il transmet aux organes de l'action les décisions du moi. Il est donc à la fois un sens intellectuel et un organe d'action.



L'univers en son fond est homogène. Comment s'expliquent les discriminations qu'il présente, les transformations qu'on y constate? Ce sont de simples changements de modalités, dus à l'action des trois *gounas*.

Ce terme apparaît déjà dans la *Bhagavad Guîtâ*. Il exprime une conception fort ancienne. Selon l'indianiste Sénart, la distinction des trois *gounas* serait d'origine cosmogonique. *Tamas* serait l'obscurité ténébreuse du chaos primordial. *Radjas* correspondrait à la phase suivante: il signifierait la lumière mitigée de l'atmosphère. *Sattva* exprimerait la splendeur de l'être, en une nature parachevée. Dans la terminologie postérieure, et notamment dans le *Sânkhya*, ces mots désignent des abstractions. *Tamas*, c'est un principe d'obscurité, de lourdeur, d'inertie, d'ignorance. *Radjas*, c'est un principe de mouvement, d'action, de sensibilité, et, par conséquent, de douleur. *Sattva*, c'est un principe de lumière, de légèreté, de subtilité matérielle et psychique, de pureté, de bonté.

La nature est *trigouna*, "tri-qualifiée". Selon que tel ou tel *gouna* y prédomine, la *prakriti* passe du chaos à l'activité (*radjas*) et à une organisation harmonieuse (*sattva*), puis régresse vers l'inertie relative du chaos (*tamas*).

En ce sens, les trois *gounas* dépendent les uns des autres: l'un peut s'unir à l'autre, ou s'opposer à lui, ou dominer les deux autres. De cette interdépendance, les commentateurs du *Sânkhya* donnent de vivants exemples. Un gros nuage assombrit le ciel (*tamas*); il annonce un orage qui effraie les voyageurs perdus sur les routes (*radjas*); il fait espérer une pluie bienfaisante aux paysans qui viennent d'ensemencer ou de planter (*sattva*). Autre exemple, dû à Gaoudapâda. Supposez une femme d'une lignée royale, dont le visage et les formes soient extrêmement beaux. Son *gouna*, c'est la beauté qui réjouit son mari et sa famille. Jusqu'ici le *gouna sattva* exerce donc en elle son action. Mais cette femme peut susciter l'envie ou la souffrance des autres femmes de position égale. Dans ce cas, la joie produit donc l'effet d'un autre *gouna*, celui de la passion (*radjas*). Enfin ses servantes, toujours peinées d'avoir à la servir sans possibilité de se libérer, sont d'une humeur sombre et déprimée. Sa présence princière produit en ces femmes le *gouna* de l'obscurité et de la passivité (*tamas*).

Dans les différents mondes prédomine tel ou tel *gouna*. "C'est l'inégalité des *gounas* qui produit le bien ou le mal." Le *tamas* exerce sa toute-puissance sur les animaux, qui sont toujours sombres. Le *radjas* abonde chez les hommes, particulièrement sensibles à la douleur. Au ciel, où les Dieux sont constamment heureux, prédomine le *sattva*.



En face de la *prakriti*, le dualisme du *Sânkhya* place le *pourousha*, l'âme, ou plutôt les âmes.

S'opposant, sur ce point, aux conceptions bouddhiques, le *Sânkhya* affirme que l'âme est une substance, une réalité spirituelle et éternelle. S'opposant au monisme des *Oupanishads*, il soutient qu'il y a une multitude d'âmes, que celles-ci sont en nombre infini.

"Là où il y a un corps, il y a une âme." S'il y avait une substance spirituelle unique, quand un homme naît, ou qu'il meurt, tous les autres naîtraient, ou mourraient; tous les hommes seraient identiques. Or, selon les *Sânkhya-soûtras*, "la multitude des âmes est prouvée par la différence de leur condition". Le respect du texte sacré exige seulement que l'on admette l'identité de toutes les âmes. Le *Sânkhya* ne conteste pas cette affirmation.

La réalité substantielle du *pourousha* est, comme dans le *Vaïshéshika*, prouvée par une sorte d'intuition, que l'on a comparée au *Cogito* cartésien. Selon Vidjiânabhikshou, "l'existence de l'âme est établie par l'idée: Je connais". Le *Sânkhya* y ajoute d'autres preuves, de nature toute métaphysique. Le cosmos doit être objet de perception et de jouissance: l'objet suppose un sujet. Le contraire du cosmos doit nécessairement exister. En face du cosmos un, homogène, inconscient et évolutif, il faut admettre des âmes multiples et individuelles, conscientes et d'une absolue stabilité. En outre, il ne peut pas ne pas y avoir un principe directeur. "Les chevaux qui traînent le char marchent, trottent, galopent, s'emportent, mais sont hors d'état de conduire. Il faut un cocher qui les guide et domine l'attelage. C'est précisément la fonction que les âmes remplissent par rapport aux corps." Puis tout ce qui existe a un but. Le cosmos doit avoir un but. Cette raison d'être ne saurait se trouver en lui; elle doit être découverte en dehors de lui: c'est l'âme. Enfin nous verrons que l'être humain a l'impérieux besoin de s'arracher au *samsâra*, et qu'il ne peut y arriver qu'en isolant, c'est-à-dire en réalisant son âme.

Distincte de l'intelligence phénoménale, qui est liée au corps et dépend de la *prakriti*, le *pourousha*, l'âme véritable, est un pur esprit, un sujet pur, qui n'est jamais objet. Ces âmes sont *agounas*, dépourvues de *gounas*, vides de toute qualité. Elles sont essentiellement inactives, passives, immobiles. L'âme—écrit René Grousset—est "le spectateur passif, le témoin lucide et inerte de la sara-

bande cosmique". Grousset cite à ce propos un texte significatif: "De même qu'un ascète mendiant demeure au même endroit et ne suit pas les gens qui vont et viennent, mais se contente de les regarder courir, de même l'âme regarde simplement les événements tandis que les trois *gounas* sont le siège de l'évolution et de l'involution."



C'est l'union de la *prakriti* et du *pourousha* qui, sans aucune intervention divine, crée l'univers; comme l'union de l'homme et de la femme crée l'enfant. La *prakriti*, primitivement inerte, ne rompt son équilibre qu'au contact du *pourousha*. Le monde ne s'organise que par l'apparition de centres d'attraction et d'individuation. L'union de l'âme et de la matière produit des individualités vivantes (*djîva*). L'âme véritable est consciente, mais inactive; dominée par les *gounas*, la matière est active, mais inconsciente: leur union est celle du paralytique et de l'aveugle.

Désormais, la monade est emprisonnée dans cette gaîne de matière qu'on appelle un être vivant, c'est-à-dire souffrant. Car "leur être est douleur": le vivant ne peut pas ne pas souffrir de la vieillesse et de la mort. Sans doute le *pourousha* reste impassible; mais on lui attribue tous les accidents qui surviennent au vivant: "de même (écrit Vâtchaspati Mishra) qu'on rapporte à un roi la victoire ou la défaite, bien qu'elles n'appartiennent qu'à ses généraux".

L'être vivant et souffrant est soumis à la loi du *karman*; dès lors, il participe nécessairement au *samsâra*, passe par une succession d'existences douloureuses. Le fait serait incompréhensible si l'on ne tenait compte que du "corps grossier", qui se dissout à la mort. Mais le *Sânkhya* reprend l'idée classique que ce corps grossier se double d'un "corps subtil" qui survit au trépas, se dégage du cadavre et se réincarne sous d'autres formes, animales, humaines

ou divines; comme, selon Gaoudapâda, le même acteur représente tour à tour un homme, un Dieu, un démon, un *nâga* (un serpent divin). Le corps subtil sert de support aux traces des actes antérieurs, bons ou mauvais, qui déterminent le *karman*; ce *karman* dont on a justement dit qu'il est "l'hérédité indoue". Grâce au corps subtil, il y a une continuité entre les différentes existences, qui se succèdent de telle sorte que les premières conditionnent les suivantes: "la variété des individualités tient à la différence des *karmans*".

De renaissance en renaissance, l'évolution se poursuivra jusqu'au salut final. Ainsi le corps subtil, selon les *Sânkhya-soûtras*, sert l'âme comme les officiers servent leur roi.

***

L'objet du *Sânkhya*, c'est d'arracher l'homme à la douleur universelle. Il obtient ce résultat en découvrant que le but même de la nature, c'est la libération des âmes.

"Depuis *brahman* jusqu'au brin d'herbe, la création est pour le bien de l'homme, jusqu'à ce que l'on aboutisse à la connaissance suprême."

Certes, c'est inconsciemment que la nature vise ce but; de même, selon Gaoudapâda, que le lait vient à la vache sans qu'elle en ait conscience, quand il s'agit de nourrir le veau. "L'union de l'âme et de la nature n'a pour but que de donner à l'âme la connaissance de la nature et de lui permettre sa libération éternelle."

Le salut (*moksha*) sera la libération du *pourousha*, échappant à l'empire de la *prakriti*. La forme la plus haute de la *prakriti*, l'intelligence, découvre la différence essentielle du monde périssable et de l'âme éternelle; elle permet ainsi à cette âme d'atteindre à la liberté. Arrivés au terme de leur voyage, l'aveugle et le paralytique vont pouvoir se séparer. La nature ayant fini de jouer son rôle,

n'a plus qu'à quitter la scène; "comme une danseuse, après s'être fait voir à l'assemblée, cesse ses danses". Un aimable texte expose sous une autre forme la même idée: "Rien de plus timide que la nature. Dès qu'elle se dit: *J'ai été vue*, elle se cache et ne s'expose plus aux regards de l'âme".

Pourquoi cette pudeur en la nature? Selon Vidjiânabhikshou, c'est parce qu'elle a honte de causer tous les maux des transmigrations. Aussi s'efface-t-elle, dès qu'elle a été aperçue telle qu'elle est. "Une honnête femme peut, par suite de quelque inadvertance, être surprise sans toilette par les regards de quelque étranger; mais elle ne tombera point deux fois en cette faute: elle saura faire en sorte de ne plus être livrée aux regards d'un indiscret. De même la nature, une fois qu'elle a été vue distinctement par l'esprit de l'homme, se respecte trop pour se montrer de nouveau aux yeux de l'âme."

"En réalité,—remarque René Grousset,—l'âme n'avait pas à être délivrée, puisqu'elle n'était pas réellement enchaînée, mais croyait seulement l'être; elle ne transmigrait pas en réalité, mais croyait seulement le faire." Maintenant, l'âme cesse de se confondre avec le moi phénoménal, psychophysiologique et social; elle perd toute notion du moi et du mien: elle réalise sa pure essence. Sans se fondre dans l'unique *âtman-brahman* des *Oupanishads*, elle se découvre âme pure, purement spirituelle et éternelle.

La succession des réincarnations douloureuses prend fin. Il ne s'agit pas de mort immédiate: la vie présente continue; comme "la roue du potier tourne encore après l'action qui l'a mise en mouvement". Mais l'immobilité définitive est proche, et, avec elle, la fin de toute souffrance, l'éternelle béatitude.

Il se pourrait que, par des voies mystérieuses, le *Sânkhya* ait influencé en Europe le Néoplatonisme et les doctrines des gnostiques.

⁂

Depuis les temps les plus lointains (on a noté ce fait dans le chapitre consacré aux *Oupanishads*) il y a eu, dans l'Inde, des *yoguins*, des ascètes tâchant d'acquérir une entière domination de leur personne. Une école philosophique s'est proposé, plus tard, de rattacher leur pratique à des principes, d'en faire la théorie: l'école dite du *Yoga*. On précise en ajoutant un nom propre: celui de *Patandjali*.

Il semble qu'on va se trouver en face d'un grammairien célèbre, qui paraît avoir vécu au deuxième siècle avant J.-C. et qui a composé un important ouvrage, le *Mahâbhâshya*. Cette assimilation est admise par tous les historiens indiens du passé. Elle n'est jugée inacceptable ni par l'indianiste anglicisé d'origine allemande Max Müller (1823-1900), auteur d'un volumineux ouvrage sur les six systèmes brâhmaniques (*The Six Systems of Indian Philosophy*, London, Longmans and Greene 1899), ni par le sociologue français Marcel Mauss (article *yoga* de la *Grande Encyclopédie*).

Cependant d'autres historiens européens estiment qu'il faut distinguer deux Patandjali, et que le philosophe serait fort postérieur au grammairien. Car le texte principal de l'école, les *Yoga-soûtras*, aurait subi l'influence de certaines doctrines bouddhiques qu'il faut dater du cinquième siècle de notre ère.

Proposant une opinion synthétique, l'indianiste contemporain Dâsgoupta reprend la thèse indienne traditionnelle plaçant Patandjali au IIe siècle avant J.-C. Mais les trois premières parties de l'œuvre à lui attribuer appartiendraient seules à cette époque lointaine. La quatrième partie serait une addition tardive. Acceptons provisoirement cette hypothèse.

On a vu déjà que le mot *yoga* signifie *union*, c'est-à-dire le plus souvent, notamment dans l'école dite de Patandjali, *union avec le divin*, et aussi moyens d'atteindre à cette union.

On a rappelé aussi que la *Bhagavad Guîtâ* expose et rapproche étroitement les thèses des écoles *Sânkhya* et *Yoga*.

Il est exact que les deux écoles sont très voisines l'une de l'autre:

toutes deux visent à sauver l'homme en l'arrachant au déterminisme des transmigrations, c'est-à-dire en amenant l'âme à retrouver sa pure essence.

Mais, acceptant, dans ses grandes lignes, la métaphysique *Sânkhya*, l'école du *Yoga* y ajoute toute une technique.

Pour permettre à l'homme d'atteindre au salut, le *Yoga* de Patandjali lui impose une double discipline: l'une plutôt intellectuelle, l'autre à la fois morale et physique.

En ce qui concerne l'intelligence proprement dite, on distingue la *connaissance correcte*, où l'objet est exactement représenté, l'*aberration*, où il est déformé, l'*imagination*, où il est construit de toutes pièces, le *sommeil*, où il est absent de l'esprit, le *souvenir*, où son image reparaît grâce à la mémoire.

Ces diverses modalités intellectuelles contribuent toutes à voiler le pur esprit.

Pour atteindre à ce pur esprit, la pratique essentielle est la concentration sur un seul objet. Au premier degré subsistent dans l'intelligence certains éléments concrets comme les significations verbales. Au second degré, l'âme, libérée de toute image, ne contemple plus que sa pure spiritualité. Nom, forme, pensées, relations, souvenirs ont disparu. Le sujet, l'objet, l'acte de connaissance ne font plus qu'un. L'acte de connaissance est une identité: l'âme ne connaît plus que son être, elle est cet être.



Un tel résultat ne peut être obtenu par des procédés purement intellectuels. Car, parmi les obstacles à la concentration figurent des causes non seulement d'ordre moral, mais aussi d'ordre physiologique, comme la nervosité et une respiration mal conduite. D'autre part, il faut tenir grand compte des phénomènes psychiques subconscients et inconscients.

Certains commentateurs ont cru pouvoir signaler à ce propos l'étrange ressemblance que présentent, sur ce point, les thèses de l'antique *Yoga* et celles de la moderne psychanalyse freudienne. Dans ce "tourbillon" qu'est la vie psychique, les états conscients sortent d'états latents subliminaux. Il semble que ces latences visent à se détruire en atteignant à la conscience, comme les états conscients se détruisent en se succédant rapidement les uns aux autres: succession douloureuse, mais qui pourrait conduire l'homme à sortir du circuit cosmique et ainsi à se libérer de la souffrance.

L'école de Patandjali—écrit Mircea Eliade dans son livre *Techniques du Yoga* (Paris, Gallimard, 1948, pp. 65-66)—"met à jour le circuit qui relie conscience et subconscient, ce qui le mène à voir le subconscient à la fois comme matrice et comme réceptacle de tous les actes, gestes et intentions égotistes, c'est-à-dire dominé par la *soif du fruit*, par le désir d'autosatisfaction, de rassasiement, de multiplication. C'est du subconscient que vient, c'est dans le subconscient que retourne (grâce aux *ensemencements* karmiques) tout ce qui vient se manifester, c'est-à-dire avoir une *forme*, montrer sa *puissance*, préciser son *individualité*". (Il vaudrait mieux, en cet intéressant passage, substituer au mot *subconscient*, qui désigne généralement des états encore proches de la conscience, le mot *inconscient*).

Pour permettre de dominer la conscience et de conquérir l'inconscient, le *Yoga* de Patandjali, systématisant tout un ensemble de données traditionnelles, prescrit une ascèse d'ordre à la fois moral et physique.

La première condition du progrès, c'est la *non-violence* ou plutôt *non-nuisance* (*ahimsâ*): il faut, selon un commentateur des *Yoga-soûtras*, Vyâsa (VIIe-VIIIe siècles) "ne causer de douleur à aucune créature, par aucun moyen, et jamais". Les quatre autres "refrènements" exigés du *yoguin* "ont leur racine dans *l'ahimsâ* et tendent à parfaire *l'ahimsâ*", selon le même commentateur. Il faut s'interdire le mensonge, c'est-à-dire réfléchir avant de parler, et

alors "proférer la vérité pour le bien de tous les êtres"; s'abstenir de voler, et détruire en soi le désir de prendre le bien d'autrui; pratiquer la chasteté, et "brûler" la tentation charnelle elle-même; anéantir en soi l'avarice, c'est-à-dire comprendre "le péché consistant à s'attacher aux biens et le préjudice produit par l'accumulation, la conservation ou la destruction des biens".

Même à ce stade d'action surtout morale, le *Yoga* recommande certaines disciplines corporelles, comme l'absence de paroles et de mimiques inutiles et la suppression des "indications faciales" qui révéleraient sans raison les intimes secrets de l'esprit. Patandjali conseille aussi, comme moyen de résister aux tentations, "l'implantation de la pensée contraire".

Le *yoguin*, en triomphant de tels obstacles, acquiert une force d'un genre nouveau, un véritable "pouvoir magique". Il étend sa puissance sur les objets qu'il se refuse à désirer: en s'interdisant de voler, il "voit s'approcher de lui tous les joyaux". Il doit, d'ailleurs "renoncer ensuite à ce pouvoir magique aussi bien qu'aux passions humaines".

C'est après cette action préliminaire, intellectuelle et morale, qu'intervient la technique proprement yoguique: postures traditionnelles avec immobilité et fixité du regard, et discipline de la respiration (on a brièvement décrit cette technique dans les pages portant sur le *Yoga*, au chapitre traitant des *Oupanishads*).

Pendant que le corps se plie à cette discipline, l'esprit se fixe sur quelque principe abstrait, comme l'infini, l'espace vide, ou Dieu (*Îshvara*).

Tandis que le *Sânkhya* n'admet aucune intervention divine dans le monde, le *Yoga* de Patandjali reconnaît un Dieu personnel, *pourousha* supérieur à tous les autres, que n'atteint aucune souillure, ni aucune douleur, esprit suprême, éternel, omniscient, jouissant d'une absolue liberté. C'est le *Seigneur*, l'*Îshvara*, c'est un des moyens de parvenir au salut.

Par les procédés qui viennent d'être décrits, le *yoguin* parvient au *samâdhi*: état de concentration totale, d'absorption dans l'unité. Pour désigner cette sorte d'extase tournée vers le dedans, on a proposé de traduire le terme *samâdhi* par les mots *stase* ou *enstase*.

Pour le *Yoga* de Patandjali, qui se rapproche sur ce point du Bouddhisme, tout, dans la vie humaine, est douleur, du moins jusqu'à l'illumination finale. Le plaisir même est douleur, puisqu'il est suivi de souffrance. L'espoir est une forme raffinée de la douleur. La soif d'existence, qui s'engendre et se renforce elle-même sert de support aux transmigrations. Le sentiment du moi sauvegarde les résidus d'actes qui, accumulés dans l'inconscient, constituent le *karman*.

Quand le *samâdhi*, la stase yoguique, est atteint, l'égoïsme disparaît. Le *yoguin* devient ce qu'il est: il retrouve sa pure essence. Il goûte un calme absolu: on dirait un océan de lait. Il a conquis, enfin, la délivrance.



Non sans quelque paradoxe, certains historiens des idées ont rapproché du *Yoga*, tel qu'il vient d'être étudié, la doctrine, ou plutôt le courant de pensée, désigné par le mot *Tantrisme*.

Il ne s'agit pas d'une religion originale, mais d'une sorte de mode nouvelle, apparaissant vers le cinquième siècle après J.-C. en chacune des religions indiennes. Il y a un tantrisme indouique, un tantrisme bouddhique, et, entre ces courants, une continuelle osmose.

Le tantrisme—écrit Mircea Eliade—"est un retour à la *religion de la Mère* qui fut jadis prédominante dans une vaste aire égéano-afrasiatique, et qui n'a jamais cessé d'être la principale manière de dévotion chez les nombreuses populations autochtones de l'Inde. En ce sens, l'irrésistible poussée tantrique signifie également une

nouvelle victoire des souches populaires, préaryennes, qui, encore une fois, ont réussi à faire valoir leur structure religieuse, leur besoin de culte, de liturgie, d'iconographie, c'est-à-dire d'une dévotion personnelle, d'expérience mystique".

Les Dieux de l'Indouisme ont toujours été conçus comme accompagnés d'une épouse. La Divinité féminine est sa force secrète (*shakti*), son pouvoir créateur, la source de son dynamisme. Dans le tantrisme, c'est sur ce pouvoir féminin que se concentre la méditation; c'est autour de ce principe cosmique féminin que s'organise le culte.

La femme est parfois conçue comme une incarnation de la Mère; elle peut être considérée comme ayant un caractère sacré. L'initiation mystique peut prendre la forme d'une union sexuelle cérémonielle.

La volupté doit atteindre à son comble, mais il ne faut pas que l'éjaculation se produise. L'amante synthétise alors toute la nature féminine; elle est à la fois la mère, la sœur, l'épouse, la fille. Elle symbolise en sa nudité la Nature elle-même, manifeste la puissance théo-cosmique de la Déesse-Mère. Le couple humain devient un couple divin.

Comment une doctrine d'une telle sensualité a-t-elle pu être rapprochée du chaste *Yoga*?

C'est que le tantrisme recueille toute la technique yoguique, notamment en ce qui concerne les postures et la discipline respiratoire. C'est aussi que, par d'autres moyens, il vise le même but: la destruction de la conscience normale, l'anéantissement du moi, la suppression de la pensée, "le suprême grand bonheur".

Dans le tantrisme indou, l'amante peut être appelée *yoguinî*. Dans le tantrisme bouddhique, la volupté, qui, en la plupart des cas, est un principe de perdition, devient une voie de salut, l'accès à un bonheur nirvânique. (On retrouvera cette idée à propos de l'école bouddhique *Mâdhyamika*).

Mircea Eliade cite la plus récente école tantrique, l'école *Sahadjiyâ*, "synthèse tardive de tantrisme et de vishnouisme, dans laquelle l'érotique rituelle et yoguique est amplifiée jusqu'à des proportions étonnantes". L'école fixe les étapes que doit suivre le néophyte pour s'approcher de la "femme dévote" avant de s'unir à elle. "Tous ces préliminaires ont comme but l'*autonomisation* de la volupté—considérée comme l'unique expérience humaine qui peut réaliser la béatitude nirvânique—et la maîtrise des sens, c'est-à-dire l'arrêt séminal."

L'auteur ajoute:

"Du *samâdhi* de Patandjali à l'extase yoguico-érotique de l'école *Sahadjiyâ*, il n'y a pas de solution de continuité. La même transcendance réelle de la condition humaine s'obtient, avec un égal succès, par ces deux *voies* polaires. L'ascèse et l'érotique mènent au même état: l'inconditionné, le délivré dans la vie, l'homme-dieu."

***

La cinquième école orthodoxe est appelée *Mîmâmsâ*. Ce terme sanscrit signifie *explication*.

L'école est appelée aussi *Poûrva-Mîmâmsâ*, *Première Explication;* ce qui la distingue d'une autre école, qui peut être considérée comme se rattachant à elle, et qu'on nomme *Outtara-Mîmâmsâ*, *Seconde Explication*. (Cette dernière école, dont il sera question plus loin, est appelée plus fréquemment *Védânta*).

Le texte fondamental de la première école est le *Mîmâmsâ-darshana* de Djaïmini, que l'on situe entre les années 200 et 450 de notre ère.

Le *Mîmâmsâ* se donne pour objet spécial l'interprétation des *Védas* et la détermination des devoirs résultant de cette révélation, des œuvres (*karman*) que celle-ci commande. Aussi l'école est-elle

parfois appelée *Karma-Mîmâmsâ* (tandis que le *Védânta*, qui spécule sur la notion de *brahman*, est, par opposition, nommée *Brahma-Mîmâmsâ*).

Se bornant à ces préoccupations ritualistes et pratiques, le *Mîmâmsâ* mérite à peine d'être considéré comme un système philosophique. Il ne touche aux problèmes philosophiques qu'incidemment. Ce qu'il a de plus philosophique, au sens habituel de ce terme, ce sont ses classifications logiques et ses discussions sur la portée des mots. Afin de mettre au-dessus de toute contestation le texte sacré des *Védas*, composé de mots, donc de sons, l'école affirme que ces sons et ces mots ne sont point d'origine humaine, mais ont existé de toute éternité.



Beaucoup plus importante est la sixième et dernière école orthodoxe, celle du *Vedânta*. On vient de voir pourquoi cette école est appelée aussi *Outtara-Mîmâmsâ* et *Brahma-Mîmâmsâ*.

Le terme de *Védânta* signifie *prolongement* ou plutôt *conclusion des Védas*. On a vu antérieurement que ce nom est appliqué souvent aux *Oupanishads*.

L'école qui a repris cette étiquette n'est pas la seule des écoles orthodoxes qui s'appuie sur les *Oupanishads*. Mais elle les cite plus souvent que n'importe quelle autre. Elle affirme plus énergiquement leur autorité. Elle place la révélation par ce texte sacré au-dessus de tout raisonnement humain. L'accord avec le texte sacré est le principal critère de la vérité.

A côté des *Oupanishads*, le *Védânta* accorde une autorité toute particulière à la *Bhagavad Guîtâ*.

Le texte propre de l'école est le *Brahma-soûtra*, appelé aussi *Védânta-soûtra*. La tradition attribue cette œuvre à Bâdarâyana, autrement dit Vyâsa, dont elle fait aussi l'auteur du *Mahâbhârata*.

L'œuvre, théologique autant que philosophique, est placée sous l'invocation du Dieu Vishnou.

L'attribution à Bâdarâyana est considérée aujourd'hui comme tout à fait fabuleuse. L'indianiste Masson-Oursel estime que le *Brahma-soûtra* a été composé entre les années 350 et 400 de notre ère.

Le *Brahma-soûtra* se divise en quatre chapitres. Le premier se rapporte au *Brahma* ou *Brahman* et y voit l'objet le plus élevé de toute connaissance: c'est de lui que résultent la création, la conservation et la destruction du monde; le seul but des textes sacrés est de nous le révéler.—Le second chapitre continue une polémique commencée à la fin du premier, et critique toutes les écoles philosophiques antérieures.—Le troisième chapitre, particulièrement important, étudie les moyens d'atteindre à la béatitude; il parle des transmigrations, des misères humaines, analyse notamment le "dégoût du monde". Il décrit les différents états de l'âme individuelle, états de veille, de rêve, de sommeil profond. Il recommande différentes sortes de méditations. —Le quatrième chapitre parle du "fruit de la connaissance", c'est-à-dire du salut: que devient l'âme sauvée, dès cette vie, et après cette vie?

Une idée particulièrement intéressante, au point de vue philosophique, idée qui jouera un grand rôle dans toutes les conceptions védântiques jusqu'à nos jours, c'est celle de la valeur qu'il convient d'attribuer, à côté de l'état de veille, aux états de rêve et de sommeil profond. Un des représentants actuels du *Védânta*, le Swâmî (Souami) Siddheswarânanda, expose, sur ce point, la conception de cette école dans un chapitre de son ouvrage *Quelques aspects de la pensée védântique* (Paris, Maisonneuve, 1945).

Les Européens ont toujours eu le tort d'édifier leur métaphysique sur le seul état de veille: leur erreur est de négliger les deux autres états qui occupent dans la vie humaine une place tout aussi importante. Considérons l'état de rêve: nous croyons alors à la réa-

lité des êtres et des objets perçus aussi énergiquement que dans l'état de veille. Pourtant il n'y a alors en nous que des idées. Mais les souvenirs que nous gardons des êtres et des choses antérieurement perçus dans notre vie courante, les souvenirs que nous gardons même de notre propre corps, ne sont aussi que des idées. L'univers du rêve et l'univers de la veille ont la même structure. Il s'agit toujours d'idées,—d'idées sorties de cet Esprit cosmique en lequel nous sombrons au cours du sommeil profond. Il n'existe rien d'autre que cet Esprit. Telle est la Vérité suprême en laquelle l'homme peut trouver le salut.



Le *Brahma-soûtra* a été analysé dans une œuvre écrite en français par un professeur de sanscrit en un collège de Bombay, V. S. Ghate, *Le Védânta, étude sur les Brahma-soûtras et leurs cinq commentaires*.

V. S. Ghate rappelle d'abord un fait déjà signalé. Tous les *soûtras* que nous présente la littérature indienne se composent de brèves notations plutôt que de développements continus: il s'agit d'exprimer le maximum d'idées en le minimum de mots et d'apporter des formules se gravant dans la mémoire. Le défaut de ces textes, c'est généralement leur obscurité. Les *Brahma-soûtras* n'échappent pas à ce reproche. Aussi ont-ils donné lieu à des commentaires dont les auteurs y découvrent des idées distinctes, parfois opposées.

Deux de ces auteurs ont, à ce propos, exposé des systèmes philosophiques d'une particulière importance, et sur lesquels on reviendra longuement plus tard: aux VIIIe-IXe siècles, Shankara; aux XIe-XIIe siècles, Râmânoudja. Les trois autres commentateurs notoires sont ensuite au XIIe siècle, Nimbârka; au XIIIe siècle, Madhva; aux XVe-XVIe, Vallabha.

V. S. Ghate conclut d'une minutieuse étude que le commentaire

le plus exact est celui de Nimbârka, dont les idées sont très proches de celles de Râmânoudja. Mais il reconnaît que le système le plus brillant, de beaucoup, est celui de Shankara. Selon lui, "nulle part ailleurs nous n'avons vu la pensée humaine s'élever à une hauteur semblable".

Nous retrouverons le *Védânta* en étudiant de près les systèmes de Shankara et de Râmânoudja, et en résumant brièvement les idées essentielles de leurs successeurs aux siècles suivants.

C'est encore au *Védânta* que l'on peut rattacher d'importants penseurs du XIX[e] siècle, auxquels seront consacrés plus loin deux chapitres: Râmakrishna, et Vivékânanda qui a pu être appelé, par l'indianiste H. von Glasenapp "le maître du *Védânta*".

On affirme qu'aujourd'hui encore presque tous les Indiens cultivés, à l'exception d'une petite minorité européanisée, acceptent comme philosophie le *Védânta*; et que les trois quarts d'entre eux adoptent le système de Shankara. En tout cas, il y a, en sanscrit, plus de trois cents livres se rapportant au *Védânta*; et chaque année s'y ajoutent d'autres ouvrages, les uns en sanscrit, les autres en telle ou telle langue vivante de l'Inde.

On peut enfin rattacher au *Védânta* certains sages contemporains, par exemple celui qu'on nomme "le sage d'Arounâtchalâ", Shrî Ramana Maharshi, (*Shrî* est un titre honorifique que les disciples donnent à leur maître; *Maharshi* veut dire *grand sage*).

Ramana naquit en 1879, dans un petit village de l'Inde du Sud proche d'une localité célèbre par la beauté d'un vaste temple, Madourâ. Fils d'avocat, il fut, d'abord, élève de deux écoles chrétiennes, où il s'intéressa surtout au sport. Un jour, visitant le noble temple indou, il fut saisi d'une sorte d'illumination, se retira du monde, s'installa d'abord dans une caverne. Depuis, il a mené l'existence d'un ascète, indifférent à toute circonstance extérieure, libéré de tout égoïsme. Sa réputation s'étant de plus en plus répandue attirait vers lui des foules de plus en plus nombreuses. Les visiteurs

même sans échanger un seul mot avec lui, se sentaient, à son contact, transformés, rassérénés. Le sage vivait sous leurs yeux, dans un état de parfaite simplicité, épluchait les légumes, faisait la cuisine pour ses hôtes, parfois s'occupait de reliure. Il est mort au début de l'année 1950.

Dans une cérémonie, célébrée à Paris, à la Sorbonne, en avril 1950, et destinée à glorifier sa mémoire, Swâmî Siddheswarânanda a conté les visites qu'il a faites au grand sage, tantôt causant et discutant avec lui, tantôt perdu dans la foule. Lors de son dernier séjour, le sage lui avait fait l'aimable surprise de lui préparer un plat de légumes assaisonnés à la noix de coco, pour lui rappeler sa petite patrie dont c'est un mets original.

Shrî Ramana Maharshi a été l'objet de diverses études parues en français, sous la plume de Jean Herbert et de certains de ses collaborateurs.

L'œuvre de ce Maître est particulièrement brève: en tout, quarante quatrains, soit 160 lignes.

Selon le Swâmî Siddheswarânanda, ce sage "incarne l'essence des enseignements du *Védânta*": il a fait disparaître en lui le "je" individuel pour ne plus devenir que "le Moi de Tout".

Si on le qualifiait de penseur, on devrait attribuer à sa doctrine une étiquette paradoxale: la philosophie du silence.

Le Maharshi—écrit Jean Herbert—"voit dans la parole, et dans l'intellect auquel elle se rattache directement, des instruments inférieurs de connaissance, susceptibles de nous mettre sur la voie, de contribuer à guider nos premiers pas dans la grande recherche, mais incapables de nous faire progresser dans les étapes quelque peu avancées. La conscience de la grande Unité, de l'ineffable Vérité, ne peut se communiquer que dans le silence."

CHAPITRE VII

Les Principaux Représentants des Grandes Écoles Bouddhiques

Le Bouddhisme, avant de devenir une religion, a été une philosophie; une profonde et fascinante philosophie.

On a noté déjà le fait que, vers le début de notre ère, se sont opposées, dans le Bouddhisme, deux tendances: celle du *Petit-Véhicule* (*Hînayâna*), où il s'agit, avant tout, de sauver un individu excellent, le saint (*arhat*), qui pénètre immédiatement dans le nirvâna; et celle du *Grand-Véhicule* (*Mahâyâna*) où le fidèle se préoccupe de sauver le plus grand nombre d'hommes et ajourne son entrée dans le nirvâna, restant sur la terre en qualité dé *bodhisattva* (*futur Bouddha*).

A chacune de ces tendances correspondent certaines écoles philosophiques.

Au Bouddhisme hînayânique se rattachent l'école *Vaïbhâshika* et l'école *Soûtrântika*; au Bouddhisme mahâyânique, l'école *Mâdhyamika* et l'école *Vidjiânavâda*.

Il n'est pas sans intérêt de noter que certains penseurs, au cours d'une existence toute consacrée à de libres recherches, ont parfois hésité entre ces différentes doctrines et ont adopté tour à tour l'une d'entre elles. Ce fut le cas pour l'un des plus grands, au Ve siècle de notre ère, Vasoubandhou. Ayant étudié de près l'école *Vaïbhâshika*, il se sentait cependant attiré par une autre école hînayânique, celle qui prétend se borner à développer les *soûtras*

du Bouddha, l'école *Soûtrântika*. Pour en acquérir une connaissance parfaite, et redoutant que les doctrinaires de l'école ne lui cachent certains aspects de leur conception, il se rendit, déguisé et sous un faux-nom, au centre intellectuel de l'école, qui était alors le Cachemire. Il y passa plusieurs années, sous la direction d'un Maître, Skandila, avec lequel il se plût à discuter les différentes thèses de cette philosophie, dégageant les contradictions qu'elle lui paraissait contenir. Skandila finit par deviner quelle était la véritable personnalité de son trop subtil disciple; il lui fit redouter d'être assassiné par des fanatiques, et l'engagea à retourner en son pays. Vasoubandhou suivit ce bon conseil. On verra plus loin, qu'ensuite il fut converti au Mahâyânisme par son frère Ashanga.

***

On explique le mot de *Vaïbhâshika* en voyant dans les représentants de cette école "les hommes du commentaire". En effet "la *Vibhâshâ* est une volumineuse interprétation d'un ouvrage qu'ils ont pris comme texte fondamental, le *Jnâna-prasthâna* (*départ de la connaissance*)".

L'ouvrage le plus important de l'école est l'*Abhidharma-kosha-shâstra* (*trésor de la philosophie première*), composé par Vasoubandhou. Ce penseur, bien que préférant, en cette période de sa vie, l'école *Soûtrântika*, et avant de se rallier à l'école *Vidjiânavâda*, expose dans cet ouvrage, avec une objectivité parfaite, des idées qu'il ne partage pas toujours. Certaines de ses affirmations seront discutées plus tard par un *vaïbhâshikin* authentique, Sanghabhadra.

Se rapprochant, sur ce point, du *Vaïshéshika*, le *Vaïbhâshika* accorde quelque réalité au monde extérieur, qu'il compose d'atomes. Mais il refuse d'admettre la permanence du moi; car il vise, avant tout, à sauver l'homme en anéantissant son égoïsme, qu'entretient la croyance erronée en la valeur du moi.

Les objets nous apparaissent comme extérieurs à nous; et ils peuvent être perçus par plusieurs personnes. "Le visible que voit une personne peut être vu par plusieurs; par exemple, la lune, une représentation théâtrale, etc. Il est commun." "Nous regardons les objets comme communs, parce qu'ils peuvent l'être."

L'odorat, le goût et le toucher atteignent directement leur objet: "il y a non-séparation, c'est-à-dire il n'y a rien dans l'entre-deux". La vue et l'ouïe connaissent leur objet sans l'atteindre. La connaissance apportée par ces cinq sens est simultanée avec son objet. Quant au sixième organe, l'organe mental, l'esprit (*manas*), il a pour rôle de discerner, et peut connaître l'objet non seulement dans le présent, mais dans le passé ou dans l'avenir.

La connaissance varie avec l'état, bon ou mauvais, des organes; mais l'objet en reste indépendant; qu'il soit pris ou non comme objet, il ne peut changer de nature.

Le *Vaïbhâshika* admet des éléments derniers, des atomes. Mais ces atomes n'ont pas la radicale simplicité ni la substantialité de ceux du *Vaïshéshika*. Ils ne sont jamais isolés; ils forment toujours des groupes: la molécule est le plus subtil des agrégats matériels. En ces molécules se combinent toujours les "grands éléments", terre, eau, air, feu, et les quatre "matières dérivées", propriétés d'être visible, odorant, sapide, tangible.

D'autre part, ces atomes ne sont pas indestructibles. Chacun d'eux périt rapidement, et il est remplacé par un atome identique. Tous périssent lorsque l'univers est anéanti, au cours du cycle éternel en lequel alternent créations et destructions. Quand l'univers dissous se reconstitue après une période de repos, ce ne sont pas les atomes permanents du *Vaïshéshika* qui reparaissent; la "semence" du nouveau cosmos, c'est un "vent primordial", legs ultime du précédent univers. On a vu dans ce conflit doctrinal une forme ancienne de l'opposition, qui subsiste dans la physique moderne, entre atomisme et dynamisme.

D'ailleurs, la succession des mondes est soumise à un rigoureux déterminisme: celui du *karman*. Ce sont toujours les actes antérieurs dont les conséquences se poursuivent d'un monde à l'autre. On peut même se demander si le désir de fournir au *karman* une base matérielle n'expliquerait pas le réalisme, si relatif soit-il, du *Vaïbhâshika*.

Une saisissante formule de l'*Abhidharma-kosha* exprime le rapport du monde et du *karman:* "Ce n'est pas le Seigneur Dieu (*Îshvara*) qui a fait le monde, c'est le *karman*". Afin d'éliminer l'explication banale du monde par l'intervention de Dieux créateurs, Vasoubandhou attaque vigoureusement le théisme, spécialement sous la forme qu'il prend dans le culte du Dieu Shiva, appelé aussi Roudra: "Dieu, avez-vous dit, produit le monde pour sa propre satisfaction. Mais quelle satisfaction trouve-t-il à voir les êtres qu'il a créés en proie à toutes les souffrances de l'existence, y compris les tortures de l'enfer? C'est une vérité que proclame cette stance: "*On l'appelle Roudra parce qu'il brûle, parce qu'il coupe, parce qu'il est féroce et redoutable, parce qu'il dévore la chair, le sang et la moelle*". Ce texte suffirait à prouver, s'il en était besoin, l'indépendance intellectuelle des philosophes de l'Inde à l'égard des religions.

***

Le *Vaïbhâshika*, qui expose à propos du monde extérieur une doctrine fort nuancée, se montre fidèle au plus pur esprit bouddhique lorsqu'il affirme énergiquement l'impermanence du moi.

Il n'y a pas d'âme-substance, pas d'*âtman*, ni de *pourousha*. Quand on parle du moi, c'est pour désigner des groupes de phénomènes psychiques—sensations, perceptions, connaissances, volitions. En l'homme ces données s'associent à des données matérielles. Mais ces termes de "personne", d'"homme" et aussi de "vivant" et d'"être" s'appliquent toujours à des collections, comme les mots

"armée", "fourmilière" ou "tas". Le moi n'a pas plus de permanence qu'un courant d'eau, dont se succèdent les flots constamment changeants. Quant à l'esprit, ou *manas*, il n'est que le résidu du passé psychique. Produite par un *manas* impermanent, toute connaissance passe et périt, laissant comme trace du *manas*; "de même qu'un homme est à la fois fils et père, qu'un élément végétal est à la fois fruit et graine".

Le moi-série se suffit à lui-même. Il est inutile de faire intervenir ici la supposition d'une âme-substance. L'âme ne sert à rien. Elle n'intervient pas dans la genèse des pensées. Dire que les pensées proviennent de l'âme, c'est faire comme le charlatan qui, bien que ses drogues suffisent à la guérison du malade, croit devoir prononcer en outre des syllabes thaumaturgiques "*Phoût ! Svâhâ !*".

On dit que les pensées doivent avoir une âme pour support, comme un tableau doit être appliqué à un mur, un fruit placé sur une table. Mais le tableau est distinct du mur, le fruit distinct de la table. Au contraire, il n'y a pas de différence entre l'âme et les pensées.

Quelques philosophes soutiennent que l'âme sert de support aux pensées comme la terre à certaines données visuelles, olfactives, gustatives, tactiles. Excellente comparaison, mais elle se retourne contre ceux qui l'utilisent. La terre n'existerait pas sans ces données; elle n'est qu'un ensemble de couleurs, d'odeurs, etc. De même l'âme n'existe que comme un ensemble de pensées.

Cependant le *Vaïbhâshika*, comme toutes les écoles bouddhiques, se heurte à la difficulté de concilier l'impermanence du moi avec la continuité du *karman*: s'il n'y a pas d'âme plus ou moins permanente, comment nos actes peuvent-ils nous suivre? que devient la sanction d'une rétribution morale par-delà l'existence? Vasoubandhou cite à ce propos une charmante comparaison, due à un penseur de l'école *Soûtrântika*. Une tigresse, pour écarter du danger son petit, doit le transporter en lui enfonçant ses crocs

dans les chairs. Celui qui, contre l'avis du Bouddha, croit à la réalité de l'âme, est déchiré par les crocs de l'hérésie. Mais celui qui, pour éviter ce mal, abandonne l'idée traditionnelle du moi, risque de laisser choir ce petit: la bonne action.

C'est par une autre comparaison qu'au nom du *Vaïbhâshika*, Vasoubandhou résout le problème. Quand un incendie brûle la jungle, on parle d'une flamme qui voyage d'un point à un autre: ce n'est pourtant pas la même flamme; mais ces flammes successives constituent une série. De même, ce qu'on appelle une personne, c'est une série formée d'éléments constamment renouvelés "supportée par le *karman*, c'est cette série qui voyage à travers le *samsâra*".

En tout cas, si l'on croit au moi, on croit aussi au mien, et l'on reste attaché à ce monde. La négation du moi aide à sacrifier l'égoïsme et à éviter toutes les passions qui en procèdent. Elle est un moyen de salut.



Moins bien connue que l'école *Vaïbhâshika*, est une autre école hînayânique, le *Soûtrântika*.

Son fondateur se nomme Koumâralabdha, ou Koumâralâta (c'est à lui que l'on doit la comparaison, précédemment citée, de la tigresse). Il aurait vécu au IIe siècle de notre ère.

On a déjà noté qu'à un moment au moins de sa vie, Vasoubandhou, au Ve siècle de notre ère, peut être considéré comme représentant de cette école.

Celle-ci se pique d'être tout particulièrement fidèle à l'enseignement du Bouddha. Elle se bornerait à tirer les conséquences des *soûtras* composant les discours du Maître. D'où son nom. Le *Soûtrântika* serait aux *soûtras* du Bouddha ce qu'est le *Védânta* aux *Védas*.

Le *Soûtrântika* accentue le phénoménisme qui caractérise

toutes les écoles bouddhiques. Les objets extérieurs ne sont pas vraiment perceptibles; ils sont simplement déductibles: on conclut à leur existence. Le moi n'est qu'une série d'états de conscience, sans fil pour relier les perles du collier; une ligne de fourmis succédant l'une à l'autre. Tous les phénomènes, au moment où ils se produisent, contiennent déjà des germes de destruction. Prêts à disparaître à l'instant même où ils apparaissent, ils sont sans véritable durée: des instantanéités. Ce phénoménisme est un instantanéisme.

Puisque, en notre monde, l'être est tout pénétré de non-être, à plus forte raison le nirvâna doit-il être conçu comme absolue négation. Il est non-attachement, non-soif d'existence, non-agitation, non-trouble, non-souffrance, non-renaissance, non-réalité. Il est, dit un ancien texte, "l'absolue future inexistence de tout mal". A ce titre "il mérite d'être loué. De tous les inexistants, cet inexistant est le meilleur; et les fidèles doivent concevoir à son endroit joie et affection."



Les plus importantes des écoles philosophique bouddhiques sont les deux écoles mahâyâniques. D'abord l'école *Mâdhyamika*, qui se pique d'être (on verra plus loin pourquoi) une *école du chemin-milieu*, de la voie moyenne.

Son fondateur est Nâgârdjouna, qui vécut à la fin du IIe siècle de notre ère. Il naquit au Vidarbha, l'actuel Bérâr, dans le Dékhan central. Ce pays faisait alors partie du puissant royaume d'Ândhra. Nâgârdjouna a dédicacé au roi d'Ândhra l'une de ses œuvres. Son ouvrage le plus important est le *Mâdhyamika-shâstra*. Nous rencontrons ici un penseur original, caractérisé par un esprit critique d'une extraordinaire acuité.

Il a eu pour disciple immédiat un singhalais qui vécut au Dékhan dans la première moitié du IIIe siècle de notre ère, Déva

ou Âryadéva, auteur du *Shatashâstra* et du *Tchatouk-shataka*. Âryadéva, vigoureux polémiste, exaspéra tellement l'un de ses adversaires, un brâhmane, que celui-ci l'assassina.

A la même école appartiennent, au VIe siècle, Tchandrakîrti, et, au VIIe siècle, le goudjerâtî Shântidéva (ou Çântidéva). Ces deux derniers penseurs donnent à la doctrine une allure plus religieuse. Le *Bodhitcharyâvatâra* de Shântidéva a été traduit en français par Louis de la Vallée Poussin, sous le titre *Introduction à la carrière des futurs Bouddhas* (Paris, Geuthner, 1907), et par Louis Finot, sous le titre *La Marche à la Lumière* (Paris, classiques de l'Orient, éditions Bossard, 1920).

Dans l'introduction de cette dernière œuvre, Louis Finot nous conte la vie de Shântidéva. Ce récit, bien que légendaire, nous permet de nous représenter le milieu où l'Inde imagine qu'à vécu un grand penseur du moyen âge.

Shântidéva était fils d'un roi du Saourâshtra. La veille du jour où il devait recevoir le sacre royal, il vit en rêve le *bodhisattva* Mandjoushrî et la reine Târâ. Mandjoushrî, assis sur le trône, lui apprit qu'il ne s'y trouvait pas de place pour lui. Târâ lui versa sur la tête de l'eau chaude en déclarant: "La royauté est l'eau bouillante de l'enfer: c'est cette eau qui servira à ton sacre". Comprenant le sens de ces avertissements, le prince s'enfuit de la capitale et s'enfonça dans la jungle.

Un jour, il y rencontra une femme qui lui donna à boire une eau délicieuse, et le conduisit à un *yoguin*: il reconnut en la femme Târâ, en le *yoguin*, Mandjoushrî. Ce couple continuait à le protéger. Mandjoushrî lui enseigna l'art de la méditation extatique.

Le prince n'avait, cependant, pas renoncé à la vie publique. Voyageant à l'Est, il avait atteint le pays du roi Pantchamasingha. Il accepta d'y devenir ministre. Mais il suscita la jalousie d'autres mandarins. En souvenir de Mandjoushrî, dont l'attribut était le glaive, il portait une épée de bois. Ses ennemis persuadèrent le

roi qu'il s'agissait d'une arme dangereuse. Le roi ordonna au ministre de tirer l'épée du fourreau. Le prince l'avertit du danger, l'engagea, en tout cas, à fermer les yeux. Le roi ne ferma que l'œil droit; il y perdit l'œil gauche, détruit par l'éclat de l'épée nue. Le roi se confondit en excuses. Mais l'aventure dégoûta le ministre de la vie des cours et l'amena à résigner sa fonction.

Parti pour le Madhyadésha, il y reçut l'ordination et prit le nom de Shântidéva. Il s'amusa à mystifier ses confrères en se donnant les apparences d'un moine glouton et paresseux. Quand son tour fut venu de réciter les *soûtras*, la communauté se préparait à rire de son ignorance; elle fut stupéfaite et ravie de l'entendre exposer le contenu d'un livre admirable, à la fois profond et poétique, le *Bodhitcharyâvatâra*.

"C'est une très belle œuvre,—écrit l'indianiste Auguste Barth,—une sorte de pendant bouddhique de l'*Imitation*, dont elle respire l'humble renoncement et l'ardente charité."

⁂

La thèse centrale du *Mâdhyamika* se résume en un seul mot: *shoûnyatâ*. On le traduit, d'ordinaire, par le terme de *vacuité*. L'univers est vacuité. Tout est vide. Il n'y a, partout, que ténèbres.

Cependant certains interprètes considèrent qu'il faut seulement envisager ici une *vacuité de substance*. Aussi traduisent-il *shoûnyatâ* par *non-substance* ou par *relativisme universel*. En tout cas, s'il s'agit d'un relativisme, c'est un relativisme plus négateur et plus combatif que ne le sont, d'ordinaire, les doctrines ainsi étiquetées.

Pour justifier la thèse de l'universelle vacuité, les penseurs de cette école soutiennent que les contraires s'impliquent, s'appellent et se détruisent. Ils opposent ainsi les unes aux autres les doctrines antérieures; ils anéantissent chacune d'elles par les arguments de

ses adversaires, qu'ils prennent momentanément à leur compte; ils concluent alors au triomphe de la vacuité.

Triomphe momentané: car il ne faudrait pas adopter le mot *shoûnyatâ* en y voyant un principe apportant une explication positive ou définitive. Il n'y a pas de choses non vides; il n'y a pas de *non-shoûnyatâ*; donc, avec la *non-shoûnyatâ*, s'anéantit la *shoûnyatâ*, son contraire.

Nâgârdjouna croit interpréter la pensée du Bouddha en nous disant que la *shoûnyatâ* est le moyen d'échapper à toutes les vues erronées, mais que, selon le Maître, "ceux qui croient à la *shoûnyatâ* sont inguérissables". Selon Tchandrakîrti, "la vacuité est l'asile contre toutes les croyances. Mais on ne doit point croire à la vacuité."

La doctrine pourrait être appelée un criticisme négativiste.



Appliquant la méthode précédemment définie, le *Mâdhyamika* anéantit l'un par l'autre le substantialisme des écoles brâhmaniques et le phénoménisme des autres écoles bouddhiques.

Les écoles brâhmaniques soutiennent que l'être véritable est nécessairement permanent et absolu. Les écoles bouddhiques détruisent cette affirmation en établissant que tout dans ce monde est constamment changeant et relatif.

Les écoles bouddhiques soutiennent qu'il n'y a que des séries de phénomènes. Mais de telles séries n'ont aucune réalité puisque toute réalité doit être conçue comme permanente et absolue. Si les choses sont simplement relatives, leur relation est sans valeur.

L'être est absolu, ou n'est pas.

"Si l'être n'existe pas,—dit Nâgârdjouna,—de quoi le non-être serait-il la négation?"

Dira-t-on que tout est devenir? Mais si les choses sont douées d'être propre, comment ces substances pourraient-elles changer?

Et si elles sont vides d'être, que peut signifier leur changement?

La propre nature des choses, c'est leur absence de nature propre.

Les choses ne sauraient apparaître ni disparaître, ni se produire ni être anéanties. Elles ne sont ni éternelles ni purement passagères. Elles ne sont ni une ni multiples. Nâgârdjouna prend l'exemple de la semence et de la pousse. On ne peut dire qu'elles apparaissent, car elles ne sont que la transformation d'états végétaux antérieurs. On ne peut dire qu'elles disparaissent; car leur disparition apparente coïncide avec l'apparition d'autres semences et d'autres pousses. Elles ne sont pas éternelles, puisqu'elles sont en perpétuel devenir; elles ne sont pas assujetties à un véritable devenir, puisqu'elles tournent toujours dans le même cycle. Elles ne sont pas vraiment une, puisqu'elles ne cessent de se subdiviser en graines et en pousses nouvelles; elles ne sont pas vraiment multiples, puisqu'elles sont englobées dans la même espèce originelle.

La perception n'a aucune valeur. Le sens visuel ne peut se voir lui-même; comment pourrait-il voir les objets? En vérité, il n'y a ni sujet voyant, ni objet visible. Le même raisonnement s'appliquera à tous les autres sens. Le monde est un mirage, un rêve, une cité de *Gandharvas* (les *Gandharvas* sont des êtres célestes, des hommes-chevaux, époux de ces danseuses célestes que sont les *Apsarâs*).

Sans doute, reconnaît Tchandrakîrti, les choses nous apparaissent comme si elles naissaient devant nous; mais elles "naissent fausses". Ce sont des reflets sans substance, liés les uns aux autres par un lien causal.

Quand la pensée connaît le monde tel qu'il est, c'est-à-dire sans réalité et qu'elle ne s'appuie plus sur rien, "elle s'éteint comme un feu non entretenu". Car il n'y a pas d'âme-substance, pas d'*âtman*.

Certaines écoles soutiennent que l'âme se saisit elle-même

dès qu'elle réfléchit; et elles affirment la valeur de l'introspection. Impossible, répond Tchandrakîrti: l'œil ne se voit pas; le bout du doigt ne peut se toucher lui-même; le feu ne se brûle pas; le tranchant du couteau ne se coupe pas; et un acrobate n'est pas capable de monter sur ses propres épaules. De même est contradictoire l'action de l'âme s'exerçant sur elle-même, se percevant elle-même.

Pas plus que d'âme-substance, il n'y a de moi constitué par une série d'états psychiques distincts. Comment, en ce cas, parler encore d'âme? Si l'âme se confondait avec ces phénomènes, elle serait comme eux, impermanente et relative; l'*âtman* deviendrait un absolu contingent, ce qui serait absurde. Et si l'*âtman* était essentiellement distinct des phénomènes psychiques, comment pourrait-il en être le support?

Tchandrakîrti repousse de même l'idée d'une suite de phénomènes se prolongeant, à travers les transmigrations. On ne peut considérer comme appartenant à une même série des "moments" aussi distincts que les instants vécus en des incarnations différentes: les unes animales, ou démoniaques; les autres humaines, ou divines.



Pas de Dieu dans un tel système. Sur ce point Shântidéva apporte une brillante démonstration. Identifiera-t-on Dieu avec les éléments,—terre, eau, feu, vent,—qui constituent l'univers, comme le font certaines doctrines indiennes? Soit; mais alors il ne vaut pas la peine de discuter sur un simple nom. En tout cas, ces éléments sont impermanents et aveugles; ils n'ont pas les caractères d'un Dieu éternel et omniscient.—Fera-t-on de Dieu un *âtman*? Mais on a déjà démontré qu'il n'y a pas d'*âtman*. —Dira-t-on que Dieu est inconcevable? Alors comment lui attribuer la qualité de créateur?

Admettons provisoirement l'idée d'un Dieu créateur. Qu'a-t-il pu désirer créer? L'*âtman*? Mais cette substance est conçue comme éternelle. Les éléments dont est constitué l'univers? Eux aussi sont éternels. Dieu se créerait-il lui-même? Non, puisqu'il est éternel. Dieu n'est donc pas créateur.

On admet une Cause qui n'ait pas de commencement. Pourquoi serait-il nécessaire d'attribuer toujours un commencement à tout effet?

Le théisme indien suppose que Dieu intervient à tel ou tel moment pour créer, conserver, détruire l'univers. Pourquoi n'agit-il point sans cesse? Il n'a à tenir compte d'aucun autre être. Puisqu'il n'existe aucun être qui n'ait été créé par lui, de qui serait-il obligé de tenir compte? Doit-il tenir compte d'un ensemble de conditions? S'il ne peut s'abstenir d'agir quand cet ensemble est réalisé, et s'il ne peut agir quand cet ensemble ne l'est pas, il n'est pas une Cause libre.

Dieu agit-il sans désirer? Alors il est soumis à une sorte de déterminisme interne. Agit-il selon son désir? En ce cas il dépend de son désir. Il n'est jamais un Seigneur tout-puissant.



Ce criticisme négativiste et athée a, selon ses représentants et ses partisans, une grande valeur, à la fois religieuse et morale.

De fidèles bouddhistes s'étonnent de ne point trouver cette conception de l'universelle vacuité dans les discours du Bouddha. Nâgârdjouna répond à cette objection que l'enseignement du Maître a deux aspects, l'un exotérique destiné aux simples et adapté à leur entendement, l'autre ésotérique, s'adressant aux vrais initiés. Pour dissiper l'erreur de l'esprit humain, il faut momentanément accepter ses postulats, même erronés, et emprunter son langage. Dans un monde relatif il ne peut y avoir qu'une vérité relative, une "vé-

rité d'erreur", selon l'expression de Tchandrakîrti. Pourtant, tout se passe comme si ce monde vide de substance était réel. Le vase et le costume sont non-substantiels; cependant le vase peut contenir de l'eau, du lait ou du miel; le costume peut nous protéger du froid, du vent, ou du soleil. C'est dans ce monde relatif que les passions exercent leur dangereuse influence, que l'acte entraîne ses conséquences, bonnes ou mauvaises, et que s'impose la loi du *karman*. En réalité, et du point de vue ésotérique, le *karman*, aussi, est vide: "son être propre est sans être", dit Nâgârdjouna.

C'est dans ce monde relatif que se place ce que l'on nous apprend sur la vie du Bouddha. Mais le *Mâdhyamika* ne s'en tient pas à ces apparences. Nâgârdjouna n'hésite point à écrire: "L'être propre du Bouddha consiste à ne pas avoir d'être propre; en quoi son être propre est identique à celui du monde". La majesté de cette comparaison atténue ce que cette négation pourrait avoir de troublant.

D'astucieux adversaires objectent que, si tout est vide, si rien n'a de valeur en soi, la doctrine *Mâdhyamika* est vide, et elle est sans valeur. A quoi Nâgârdjouna répond que sa critique purement négative ne donne prise à aucune contre-critique; ce qui n'arriverait point s'il soutenait des propositions positives. Selon Âryadéva, celui qui n'admet de vérité que la pure vacuité peut critiquer autrui sans se rendre jamais vulnérable, puisqu'il se borne à opposer les thèses des autres doctrines les unes aux autres, et qu'il évite toute affirmation personnelle. Âryadéva précise son idée par une comparaison. Un homme, dans le désert, est victime d'un mirage; il croit apercevoir une eau qui n'existe pas. Son compagnon dissipe cette illusion; il lui prouve qu'il n'y a là que vide. Il accomplit ainsi une œuvre d'information purement négative, sans avoir à se prononcer sur l'être ou le non-être de l'eau.

Le rôle du *Mâdhyamika* est de dissiper les mirages. Mais il ne conteste pas le fait que les autres hommes perçoivent ce monde

illusoire. Les représentants de la doctrine refusent d'être considérés comme "des négateurs universels". Ils ne se prononcent pas pour le non-être contre l'être, puisqu'ils éliminent à la fois être et non-être. En ce sens, leur école a le droit de s'appeler *école du chemin-milieu*, de la voie moyenne.

Les mirages une fois dissipés, il n'y a plus à tenir compte de vérités exotériques ou relatives. La seule vérité ésotérique, que l'on peut considérer comme une vérité absolue, c'est la révélation de l'universelle vacuité.

"Les vrais *yoguins*—dit Tchandrakîrti—ne perçoivent plus en aucun phénomène la plus petite parcelle d'être."

Les saints du *Mâdhyamika* se trouvent dans un état que Nâgârdjouna nous décrit comme sans lien avec les choses, sans trace de pluralité, indifférencié, indéterminé, inexprimable, infiniment calme: un état d'extinction bienheureuse.

Plus de croyance au moi; donc plus d'égoïsme. Avec l'attachement au moi disparaît la douleur. Le moi disparu, il n'y a plus de renaissance possible, plus de *samsâra*; plus de soumission au *karman*. Avec la nescience la transmigration prend fin. La conviction de l'universelle vacuité apporte le salut.

Selon Shântidéva, la paix intérieure, la paix du nirvâna était impossible, tant que la pensée reposait sur des objets qu'elle croyait réels. La théorie de la *shoûnyatâ* nous libère de cette erreur qui amenait nos renaissances. "Pas de délivrance possible sans vacuité."



A l'idée du Vide universel certains représentants du tantrisme bouddhique ont rattaché la pensée qu'il est vain d'observer les règles de la morale traditionnelle: il est permis de manger n'importe quelle viande, même de la chair humaine, permis de se livrer à la luxure.

Les termes favoris du Bouddhisme classique prennent alors un sens érotique. Le lotus (*padma*) peut signifier *matrice*; le terme correspondant à cet attribut divin, le *foudre*, peut désigner l'organe mâle, le *linga*. Il arrive qu'une fille de basse caste ou une courtisane symbolise la vacuité. Et la volupté ouvre le chemin du salut (de la *bodhi*); elle instaure un état pouvant être qualifié de *nirvânique*.

On découvre avec stupeur ces bizarres excroissances, sur l'arbre magnifique qu'est la doctrine *Mâdhyamika*.



Pour revenir à cette noble école, et pour en finir avec elle, signalons que ses plus éminents représentants en exposent souvent les thèses en une forme d'une étincelante beauté.

Citons ce poème de Nâgârdjouna:

"Comment nous représenter ce monde évanescent?
C'est une étoile qui pâlit à l'aube,
Une bulle qui se forme à la surface du torrent,
Un éclair qui jaillit dans un lourd nuage d'été,
Une lumière qui vacille, un mirage, un rêve."

Empruntons quelques pages saisissantes à la traduction, faite par Louis Finot, du grand ouvrage de Shântidéva, sous le titre, déjà cité, *La Marche à la Lumière*.

Voici un éloge des *bodhisattvas*:

"Qui offre un repas de charité à quelques personnes est célébré comme un saint homme, pour avoir donné, pendant un instant, et sans égards, une maigre pitance, qui soutiendra les pauvres pendant une demi-journée. Que dire de celui qui donne à un nombre infini d'êtres, pendant un temps infini, la satisfaction de tous leurs désirs, inépuisable jusqu'à l'épuisement de tous les êtres qui peuplent l'espace?"

A ces *bodhisattvas* voici l'offrande de l'auteur:

"Toutes les fleurs, et les fruits, tous les trésors de l'univers,

les eaux pures et délicieuses, les montagnes faites de précieuses gemmes, les ravissantes solitudes des bois, les lianes éclatantes de leur parure de fleurs, les arbres dont les branches plient sous le poids des fruits, les parfums des mondes divins et humains, les arbres aux souhaits et les arbres de pierreries, les lacs ornés de lotus et agrémentés du chant des cygnes, les plantes sauvages et les plantes cultivées, et toutes les nobles parures répandues dans l'immensité de l'espace, toutes ces choses qui n'appartiennent à personne, je les prends en esprit et les offre aux Grands Saints et à leurs Fils. Qu'ils les acceptent, eux qui sont dignes des plus belles offrandes! Qu'ils aient compassion de moi, eux les Grands Compatissants!"

Voici des réflexions destinées à nous détacher de l'existence, l'évocation de ce que seront les cadavres des êtres que nous aimons d'un amour charnel, et de ce que sera notre propre cadavre:

"Vois ces os! Pour eux tu as fait bien des courbettes aux entremetteurs et aux entremetteuses; tu as accumulé sans compter les péchés et les mépris, risqué jusqu'à ta vie et dissipé ta fortune. Quand tu les embrassais, tu te sentais au comble de la félicité. Eh bien! les voilà, ces os; ce sont bien eux, et non d'autres. Ils sont maintenant indépendants et sans maître. Tu peux les embrasser à ton aise: eh quoi! tu n'en es pas ravi?

Ce visage qui se baissait pudiquement et qu'on avait peine à faire lever, qu'un voile cachait aux yeux mêmes qui l'avaient déjà vu comme à ceux qui l'ignoraient encore, les vautours, plaignant ta peine, s'occupent maintenant à le dévoiler. Regarde-le! Eh bien! tu fuis? Lui, que tu protégeais avec tant de soin contre le regard des autres, on le mange maintenant. Allons, jaloux! tu ne le défends pas?

Tu as vu cette masse de chair dévorée par les vautours et les autres bêtes: c'est leur proie que tu pares de guirlandes, de santal, de bijoux!...

Si tu aimes l'impureté, pourquoi embrasser une autre armature d'os reliés par les tendons et cimentés par le mortier de la chair? Ton propre corps a toute l'impureté désirable: tu peux t'en contenter, sans chercher ailleurs, ô affamé d'ordures! un autre réceptacle d'immondices!"

Citons enfin, à titre d'antithèse, l'évocation du bonheur répandu dans le monde par la grâce des *bodhisattvas*, qui mettra fin aux châtiments des enfers, ainsi qu'à tous les maux de ce monde:

"Puissent tous ceux qui, à tous les coins du monde souffrent des douleurs du corps ou de l'esprit, obtenir par mes mérites des océans de plaisir et de joie!...

Que les damnés du froid obtiennent la chaleur! Que les damnés de la chaleur soient rafraîchis par les ondes immenses versées par ces grands nuages que sont les *bodhisattvas*!...

Voici que tombe une pluie de lotus mêlée d'eau parfumée; ô bonheur! on voit s'éteindre sous son onde le feu des enfers!...

Que les animaux cessent de se dévorer entre eux!

La santé aux malades, la liberté aux captifs, la force aux débiles, l'affection réciproque à tous les hommes!"



Admettons que tout soit vide: la vacuité, en tout cas, doit être pensée. Ainsi il n'y aurait que pensée.—L'école *Mâdhyamika* est, à la fois, prolongée et contredite par une autre importante école mahâyânique, l'école *Vidjiânavâda*. Le terme européen qui traduirait le mieux ce mot est celui d'*idéaliste*. Comme cette école renouvelle les efforts des vieux *yoguins*, on l'appelle aussi *Yogâtchâra*, mot que l'on traduit par *mystique*.

Les historiens se demandent si le premier représentant de l'école ne serait pas le poète bouddhiste Ashvaghosha, qui florissait sous le règne du grand roi bouddhiste Kanishka, soit vers 80-110,

soit vers 120-162 de notre ère. Son œuvre capitale serait le *Mahâyânashraddhotpâda-shâstra*. Mais on s'étonne que ce livre n'ait pas été signalé et critiqué par *Nâgârdjouna*, s'il a été publié avant l'apparition de ce philosophe. On situe, aujourd'hui, cet ouvrage à une date beaucoup plus tardive.

Dès lors, on est conduit à considérer comme le premier représentant de l'école, Ashanga, originaire de Pouroushapoura ou Péchawer, du Gândhâra, qui passa une partie de sa vie à Ayodhyâ (l'Avadh actuel). Il vécut sous la grande dynastie des Goupta, et fut en relations amicales avec certains souverains. Les historiens le placent les uns dans la première moitié du IVe siècle, les autres au milieu du Ve siècle de notre ère. La légende veut que certains de ses ouvrages lui aient été dictés par un être sacré, le *bodhisattva* Maïtréya. Son œuvre la plus importante est le *Mahâyânasoûtrâlankâra*, traduit, d'après un manuscrit rapporté du Népâl, par le grand indianiste français Sylvain Lévi, sous le titre *Exposé de la doctrine du Grand-Véhicule selon le système Yogâtchâra* (Bibliothèque des Hautes Études, sciences historiques et philologiques, 190e fascicule, Paris, Champion, 1911).

Ashanga eut la joie de convertir à sa doctrine son frère, né, comme lui, à Péchawer, Vasoubandhou, qui avait, jusqu'alors, adhéré à l'école *Soûtrântika*, et avait présenté l'exposé le plus clair d'une autre doctrine hinayânique, la doctrine *Vaïbhâshika*. (On a antérieurement signalé ces deux faits). La conversion aurait eu lieu au couvent d'Ayodhyâ. Dès lors Vasoubandhou exposa les thèses auxquelles il s'était rallié en quelques ouvrages, notamment le *Vimsha-kârikâprakarana*, traduit en français par L. de la Vallée Poussin sous le titre *Traité de XX shlokas avec le commentaire de l'auteur* (Museon, 1912, Louvain, Istas, 1912).

Aux grands penseurs Ashanga et Vasoubandhou se rattachent des philosophes postérieurs qu'on peut grouper en deux sous-écoles. L'une maintient le contact avec le *Mâdhyamika*: c'est le cas, à la fin

du Ve siècle et au VIe siècle, de Sthiramati, qui enseigna à Valabnhî, au Goudierât, eut pour disciple Djayaséna, dont fut l'élève, en la seconde moitié du VIIe siècle, Ichandragomin.

L'autre sous-école rompt catégoriquement avec le *Mâdhyamika* et se prononce pour un idéalisme absolu. Le principal représentant en fut Dignâga ou Dinnâga, qui vécut dans la seconde moitié du Ve siècle et la première moitié du VIe et fut surtout célèbre comme logicien. Il eut pour disciple, au milieu du VIe siècle, Dharmapâla, maître lui-même de Shîlabhadra, au VIIe siècle. Le centre de cette sous-école était la cité monastique de Nâlandâ, au Maghada (aujourd'hui Bargâon, au sud du Bihâr).

En la première moitié du VIIe siècle, de 630 à 644, un pèlerin chinois visite l'Inde: Hiouan-tsang. Il séjourne au Maghada. Il nous renseigne sur la vie intellectuelle et spirituelle d'alors, sur les conflits de doctrine qui opposent *Mâdhyamika* et *Vidjiânavâda*. A cette dernière école il emprunte sa doctrine, qu'il expose en divers ouvrages.

Le dernier grand écrivain *vidjiânavâdin* fut, en la seconde moitié du VIIe siècle, Dharmakîrti.



Que pourrait être, dans l'Inde, au VIIe siècle de l'ère chrétienne, une cité vouée tout entière à la pensée philosophique et religieuse comme ce Nâlandâ, centre de l'école Vidjiânavâda?

La description de Hiouan-tsang nous permet de satisfaire, sur ce point, notre curiosité. Il est intéressant de noter que les fouilles entreprises en la première moitié du XXe siècle par le *Service Archéologique de l'Inde* ont entièrement confirmé le témoignage du pèlerin chinois (*Archeological Survey of India*, Report 1922-1923 et 1923-1924). René Grousset cite ce témoignage en son ouvrage intitulé *Sur les traces du Bouddha* (Paris, Plon 1929, p. 155 et suiv.).

Nâlandâ était une véritable cité; une cité monastique formée

d'une dizaine de couvents, réunis par une enceinte de murs en briques. Il y avait là les bâtiments d'habitation des religieux, des salles de réunion, des temples.

"Autour des couvents—écrit Hiouan-tsang—serpentait une eau azurée, que des lotus bleus embellissaient de leurs calices épanouis; çà et là, de beaux *kanakas* laissaient pendre leurs fleurs d'un rouge éblouissant; et, au dehors, des bois de manguiers protégeaient les habitations de leur ombrage épais."

Quand le pèlerin chinois visita Nâlandâ, il s'y trouvait dix mille religieux. Une centaine de chaires étaient occupées chaque jour; les disciples suivaient avec zèle les leçons de leurs maîtres. On étudiait les *Védas*, les ouvrages religieux et philosophiques postérieurs, et aussi les sciences occultes, l'arithmétique, la médecine.

Pour subvenir à l'entretien de ces religieux, le roi avait affecté le revenu de cent villes. Tous les jours, deux cents familles envoyaient plusieurs centaines de boisseaux de riz, du beurre et du lait.

Quand fut annoncée la venue de Hiouan-tsang, deux cents religieux et un millier de fidèles vinrent au-devant de lui avec des étendards, des parasols, des fleurs et des parfums. Après l'arrivée dans la cité, la multitude des religieux et des fidèles se réunit pour l'accueillir. On l'invita solennellement à demeurer dans le couvent, et à user des ustensiles et effets mis en commun à la disposition de tous.

On le conduisit chez le supérieur de l'énorme monastère, le saint vieillard Shîlabhadra, surnommé le *Trésor de la Bonne Loi.* Interrogé sur ses intentions, le pèlerin répondit: "Je viens de Chine pour étudier sous votre direction la philosophie de l'Idéalisme".

En l'entendant, Shîlabhadra ne put retenir ses larmes. Il raconta que, souffrant d'une cruelle maladie, il avait désiré la mort. Mais il vit en songe trois *bodhisattvas*, qui lui ordonnèrent de continuer à vivre pour répandre la vraie doctrine; ils lui annoncèrent l'arrivée d'un religieux venu de Chine auquel il enseignerait la vérité. La prophétie était accomplie.

Hiouan-tsang passa à Nâlandâ la saison des pluies de l'année 637. Le roi lui faisait envoyer chaque jour du beurre, du lait, d'autres provisions, chaque mois trois mesures d'huile. Chaque jour, par ordre du monarque, un moine et un brâhmane lui faisaient faire une promenade en char, à cheval ou en palanquin.

Après un nouveau voyage, Hiouan-tsang fit à Nâlandâ un autre séjour. Il y eut, une nuit, la triste vision prophétique d'un couvent abandonné aux cellules désertes, aux cours vides et infectes...

Les moines de Nâlandâ jugeaient que leur visiteur était devenu l'un des leurs; ils cherchaient à le persuader de rester en cette Inde, où était né le Bouddha, au lieu de retourner en la Chine, "pays de Barbares". Mais Hiouan-tsang protestait énergiquement contre une telle condamnation, ajoutant: "Pourquoi le soleil parcourt-il le monde? Pour dissiper les ténèbres. Or c'est précisément dans cette intention que je veux retourner en mon pays."



Comme tout idéalisme le *Vidjiânavâda* proclame que la matérialité n'existe pas réellement: elle est pure illusion. Mais toute illusion est une donnée de la pensée. Une pensée illusoire est encore une pensée. Il convient de prendre à la lettre une formule du Bouddha lui-même: "Ce triple monde n'est que pensée".

Du criticisme nâgârdjounien Vasoubandhou fait sortir une affirmation idéaliste, ainsi traduite par L. de la Vallée Poussin: "La doctrine de la pensée pure se trouve établie en raison même de la connaissance qu'on a de l'irréalité de cette même idée pure, en ce qui concerne la réalité qui lui est imaginairement attribuée par une autre idée."

Impossible de contester que les choses soient impermanentes. Or, selon Ashanga, "impermanence, c'est non-être"; c'est-à-dire "rien qu'imagination".

L'univers est une illusion, *mâyâ*; un mirage, une ombre, un écho; l'image d'une lune réfléchie dans l'eau. On reprend, ici, la classique comparaison du rêve. On rappelle que fous et malades voient des chevaux, des hommes inexistants.

L'adversaire objecte que la perception se distingue du rêve et des visions des malades par son caractère collectif: toutes les personnes saines, quand elles perçoivent, ont les mêmes rêves, les mêmes visions. D'autre part, les objets imaginés en rêve n'ont pas d'efficacité réelle: les aliments et les poisons absorbés en rêve ne nourrissent ni ne tuent. Quelle différence entre une cité d'êtres célestes comme les *Gandharvas*, construite dans les nuages, et une ville terrestre, édifiée, habitée par des humains!

Vasoubandhou répond que, d'après les textes bouddhiques, les damnés sont unanimes à percevoir des rivières de sang ou d'excréments, des geôliers et des bourreaux qui n'existent point en réalité. Et il est inexact que les rêves n'entraînent jamais de mouvements réels.

Autre objection, celle-ci d'ordre surtout pratique et moral: si l'univers n'est qu'idée, le boucher et les moutons n'ont pas d'existence réelle: comment le boucher tuera-t-il les moutons? en quoi sera-t-il, alors, selon la loi bouddhique, coupable du péché de meurtre?

Voici l'ingénieuse réponse de Vasoubandhou: "La mort a lieu en vertu d'une certaine idée d'autrui. Par une certaine idée du meurtrier se produit chez la victime une certaine idée incompatible avec son organe vital; d'où interruption de la série homogène qui constitue ce qu'on appelle l'existence actuelle de la créature."

Certains adversaires de l'idéalisme proclament la réalité substantielle de l'atome. Mais Vasoubandhou démontre ce qu'a de contradictoire la notion d'atome. Si l'atome est étendu, il est divisible, il n'est pas une unité absolue. S'il n'est pas étendu, comment le groupement de ces atomes inétendus constituerait-il des

corps étendus? On aboutit à cette contradiction de l'étendue inétendue!

Dignâga ajoute que la perception ne saisit jamais l'atome en tant que tel: il s'agit donc d'une pure hypothèse. Et aucune bonne raison ne nous oblige à considérer comme substances les soi-disant agrégats d'atomes.



La première étape dans la voie de la vérité consiste en cette découverte: les objets ne sont que pensée. Il n'y a pas vraiment d'objet. Mais à la notion d'objet est nécessairement liée celle de sujet. Là où il n'y a pas d'objet, il ne saurait y avoir, dans toute la force du terme, de sujet: "là où il n'y a pas de prenable, il n'y a pas de prenant".

Ashanga combat le "préjugé" du moi. Il n'y a pas plus de personnalités qu'il n'y a d'atomes. La soi-disant personnalité n'est qu'une série d'êtres instantanés, vides de toute substance. L'individu n'est qu'un mot, ce n'est pas une réalité. Le pseudo-moi est constitué par les images des actes antérieurs; il est un produit du *karman*. Comme le monde extérieur, la vie intérieure du moi est un mirage. Il n'y a que des phénomènes, existant en tant que données imaginaires, inexistants en tant que réalités.

Ainsi l'objet et le sujet se rejoignent dans l'illusion. La seconde étape dans la voie de la vérité, c'est de renoncer à toute différenciation de sujet et d'objet. Il y a croyance illusoire en la dualité: "il n'y a pas de dualité". L'idéalisme devient monisme.

On aboutit ainsi à la formule: *Rien que pensée* (*vidjiânamâtra*). La seule réalité, c'est la pensée; une pensée sans objet ni sujet; la pensée réceptacle du tout (*âlaya vidjiâna*).

Sylvain Lévi expose en termes saisissants ce qu'il faut entendre par cette affirmation:

"L'analyse d'Ashanga découvre, sous le flux incessant des choses, une nouvelle sensation, la sensation du *tréfonds*, réservoir où viennent s'emmagasiner les effets acquis en attendant de se transformer en causes. Ce n'est pas la personne, puisque le Bouddhisme nie la personnalité; ce n'est pas le moi, puisque le moi est illusoire. C'est l'affirmation de l'être qui se trouve enveloppé dans tous nos jugements et toutes nos sensations... Ashanga ici confirme Descartes. Il ne dit pas: *Je pense, donc je suis.* Mais sous la sensation du *manas* qui traduit: *Je pense,* il isole la sensation plus profonde qui déclare: *Je suis.* Ainsi, sans être vraie au sens absolu puisqu'elle est liée au moi, la sensation de l'*âlaya* contient une somme de réalité supérieure à toutes les autres, et par là elle participe à la permanence dans l'univers impermanent... Au moi fictif, qui est aboli, se substitue la conscience universelle où le moi et autrui se donnent comme égaux et identiques."

On peut, d'ailleurs, se demander si le mot de *conscience*, employé ici par Sylvain Lévi, ne serait pas avantageusement remplacé par le terme de *subconscience universelle*. Car c'est en ce tréfonds que s'accumulent toutes les images antérieures de l'univers et tous les états psychiques antérieurs. Mais il ne s'agit point d'un subconscient passif. Il y a là le soutien de nos perceptions, ainsi que des organes qui les procurent, le support de toutes nos connaissances.

Au point de vue moral, cette pensée est une *pensée rétribution*, parce qu'elle contient le fruit des actes bons ou mauvais qui déterminent les transmigrations.

C'est cette pensée-tréfonds qui se développe en la dualité apparente de l'objet et du sujet. D'elle sortent les apparences du monde extérieur et du moi, du bien et de la foi, des passions et des souillures.

Hiouan-tsang nous fait connaître la façon particulièrement suggestive dont Vasoubandhou utilise une comparaison classique lorsqu'il assimile la pensée-tréfonds à un fleuve. La pensée-tréfonds

n'est ni discontinue ni permanente. Elle est une série homogène et sans coupure; et elle change sans cesse. Comme le fleuve charrie des feuilles à sa surface et des poissons en ses profondeurs, la pensée-tréfonds coule en emportant les images extériorisables et les psychismes individuels. Frappé par le vent, le fleuve donne naissance à de multiples vagues sans que s'arrête le courant, comme la pensée-tréfonds donne naissance à d'innombrables phénomènes. Et ce fleuve charrie les êtres "en haut ou en bas", vers les bonnes ou les mauvaises destinées.

La pensée ainsi comprise, libérée de toute distinction entre objet et sujet, s'identifie avec l'univers, puisque rien ne différencie la connaissance de son objet. Elle est la *tathatâ*; on dirait: l'essence des choses, si une telle doctrine comportait un être en soi. On préfère traduire le mot à l'aide d'un terme médiéval désignant la qualité intime des choses: la *quiddité*.

"La pensée—dit Ashanga—est la *tathatâ* de la pensée". La *tathatâ* est à la fois être et non-être. "Elle est—écrit Ashanga—la caractéristique absolue des choses; elle est, en effet, l'inexistence de tous les *dharmas* (phénomènes), qui sont imaginaires, et l'existence, puisqu'elle existe par leur inexistence. Elle est existence et inexistence tout ensemble, puisque cette existence et cette inexistence sont indivises."

Ashanga célèbre la découverte de cette *tathatâ*, par-delà toutes les erreurs et toutes les illusions: "En vérité il n'y a rien d'autre dans le monde, et le monde entier a la raison brouillée à ce sujet. Comment donc a-t-elle grandi, cette singulière folie du monde qui fait qu'on s'obstine à ce qui n'existe pas en laissant complètement de côté ce qui est? En réalité il n'y a rien d'autre dans le monde"...

La découverte de la *tathatâ* par-delà le monde des apparences est la troisième étape dans la voie de la vérité. La quatrième et dernière étape, c'est la mise en pratique de cette connaissance transcendante, son application à la conquête du salut.

Le sage va devenir un saint, un *bodhisattva*, un futur Bouddha. Le salut sera l'entrée dans la *bouddhéité*.

Ayant découvert la *tathatâ*, le *bodhisattva* n'a plus qu'à la purifier de toute impureté. Tout s'éclaire, comme sous l'éclatante lumière du soleil. La perversité des créatures était le nuage obstruant les rayons solaires; elle disparaît désormais.

Il ne s'agit pas ici d'une opération purement intellectuelle; il s'agit d'une appréhension mystique, d'une communion.

Dominant les phénomènes, le saint peut exercer sur eux une action magique.

Surtout il a renoncé au moi, atteint à l'impersonnalité. Pour célébrer cet état d'âme, Ashanga, en une formule curieuse, rapproche un terme *mâdhyamika* et un vieux terme brâhmanique: "Dans la vacuité toute pure, les Bouddhas qui ont, par l'impersonnalité, trouvé la voie, atteignent la pureté et la grandeur véritable de l'*âtman*". Dès lors, ils sont tout amour. "Le *bodhisattva*—écrit Ashanga—a au fond des moelles l'amour des créatures, comme on l'a d'un fils unique: ainsi son amour travaille constamment à leur salut. Comme une colombe chérit ses petits et reste à les couver, il en est de même chez le compatissant à propos des créatures, qui sont ses enfants." "Son cœur —dit ailleurs Ashanga—est brûlé par la douleur d'autrui."

Le *bodhisattva* ouvre la voie du salut à tous les hommes. "Le grand Océan n'est jamais saturé d'eau; il n'a jamais de crue par les eaux étendues et pures qui y pénètrent,—écrit Ashanga. De même le monde des Bouddhas n'atteint jamais la saturation par l'entrée des créatures mûries dans la Délivrance, parce qu'il y a toujours de la place libre, et qu'il ne s'accroît pas, puisqu'il n'y a pas plus grand."

Les *bodhisattvas*, qui se tiennent à la lisière de la transmigration afin de sauver les autres êtres, n'ont pas besoin de renoncer à leur immobilité bienheureuse pour conduire leurs frères au salut.

Leur action s'exerce de façon plus subtile. Sous leur influence, "la multitude va en avant vers la Loi du Bien, perpétuellement, en tous lieux, de partout. Sans effort, le soleil, par les rayons qu'il émet, étendus et clairs, agit de partout, en tous lieux, pour mûrir les moissons; ainsi le soleil de la Loi bouddhique, en émettant ses rayons pacifiques, agit de partout, en tous lieux, pour mûrir les créatures."

Mais il convient que les sages, devenus *bodhisattvas*, accomplissent tous ensemble l'œuvre de salut. Ashanga exprime cette pensée en une belle comparaison: "Les rivières, tant qu'elles ont des lits séparés, des eaux à part, et qu'elles accomplissent leur office à part, ont peu d'eau et ne profitent qu'aux créatures qui viennent en petit nombre y puiser. Mais une fois entrées dans l'Océan elles n'ont plus qu'un seul lit, une seule masse d'eau; elles confondent leur unique office; elles profitent en foule à la multitude des créatures qui cherchent de l'eau, perpétuellement. De même les sages, tant qu'ils ont leur fond à part, leurs idées à part, et qu'ils accomplissent à part leur office personnel, ont peu d'intelligence et ne profitent jamais qu'à un petit nombre de créatures. Mais une fois entrés dans la bouddhéité, tous n'ont plus qu'un seul fond, qu'une seule intelligence, ils confondent leur unique office, ils rendent service en foule à la multitude des créatures, toujours!"

De telles considérations aident à sentir la grandeur du *bodhisattva* et sa supériorité sur l'*arhat*, qui vise, avant tout, à son salut personnel et tâche d'atteindre immédiatement le nirvâna. Ainsi le *Mahâyâna*, Bouddhisme du Grand-Véhicule, doit l'emporter sur le *Hînayâna*, Bouddhisme du Petit-Véhicule.

Un jour prendra fin cet univers de transmigrations et de douleurs. Mais, "tant que dure le monde, la bouddhéité est le plus grand refuge de toutes les créatures".

*
**

Avec ces puissants penseurs que sont les *Vidjiânavâdins* la pensée bouddhique atteint l'un de ses sommets.

Cependant, contre la religion bouddhique, les brâhmanes n'ont pas cessé de mener une action tenace, souvent couronnée de succès. Visitant l'Inde au VIIe siècle de notre ère, le pèlerin chinois Hiouan-tsang voit déjà des monastères bouddhiques abandonnés à côté de temples indous restés ou redevenus fort fréquentés.

Il se trouve, désormais, des penseurs qui repoussent les conceptions bouddhiques et revivifient les thèses du vieux Brâhmanisme. Le plus éminent d'entre eux, est, aux VIIIe—IXe siècles, Shankara.

CHAPITRE VIII

SHANKARA : LE VÉDÂNTISME MONISTE

SHANKARA—on écrit aussi Sankara, ou Çankara, ou Çankara Âtchârya, ou Shankârâtchârya (Maître Shankara),—est l'un des plus grands hommes que l'Inde ait produits. En lui, au cours d'une brève existence, se sont merveilleusement associées les qualités si souvent opposées du penseur, du poète, du prédicateur et de l'homme d'action (788-820).

Les deux auteurs des plus notoires biographies anciennes de Shankara visent à en faire un être divin; ce qui, selon eux, assurerait à sa doctrine une supériorité décisive sur les autres conceptions brâhmaniques et bouddhiques. Mais ils expliquent différemment sa naissance.

Pour l'un, sa mère grande adoratrice de Shiva, l'aurait conçu du fait de ce Dieu, pendant que son mari s'était retiré dans la forêt. Pour l'autre, ses parents n'avaient, jusqu'à un âge avancé, pas eu d'enfant, et s'en affligeaient; ils prièrent Shiva, qui leur apparut en rêve. Le Dieu leur demanda s'ils préféraient avoir un enfant d'un exceptionnel mérite et d'une merveilleuse intelligence, mais destiné à une brève existence, ou des fils dont le sort serait, à ces divers points de vue, tout différent. Les parents choisirent la première de ces destinées: un fils leur naquit, qui fut Shankara.

Très tôt il fit preuve d'une extraordinaire intelligence. La légende lui attribue des exploits inouïs. Il aurait miraculeusement détourné le lit de la rivière coulant à une certaine distance de son

village et l'aurait fait passer à côté de sa maison, afin d'éviter à sa mère, qu'il chérissait, la fatigue éprouvée par elle en allant chercher au loin l'eau nécessaire à la vie de la famille. —Interrogé par l'épouse de son disciple préféré sur certaines questions relevant de l'érotisme, et se sentant incapable de répondre—faute d'expérience personnelle—il aurait pénétré dans le cadavre d'un roi qui passait pour avoir, en son harem aux cent épouses, connu toutes sortes de voluptés; il apprit ce qu'il avait jusqu'alors ignoré; il put alors satisfaire la curiosité de la jeune femme...

Si l'on néglige ces curieuses légendes, que sait-on de précis sur la brève existence du grand philosophe?

Shankara était un brâhmane de Kâlâdi au Mâlâbâr, sur la côte Sud-Ouest de l'Inde. Il était né dans un milieu d'adorateurs du Dieu Shiva. Mais il semble qu'assez vite il se soit désintéressé du culte traditionnel pour se vouer à la philosophie, c'est-à-dire à la doctrine védântique.

Il eut pour maître un disciple d'un philosophe védântiste fortement teinté de Bouddhisme, Gaoudapâda, qui, vers 780, avait composé un commentaire de la *Mândoûkya Oupanishad*.

Gagné à la conception védântique d'un absolu monisme, il voyagea d'un bout de l'Inde à l'autre, de l'Himâlaya au Cap Comorin, afin de prêcher sa doctrine. Il s'attacha tout particulièrement à combattre le Djaïnisme et surtout le Bouddhisme. Il semble bien avoir triomphé dans cette lutte contre la grande religion. Mais on a justement fait observer qu'il en avait, d'abord, profondément subi l'influence, et qu'il en sauvegardait l'esprit. Vivékânanda, dans un de ses entretiens, l'a même appelé "un bouddhiste masqué". René Grousset, dans son *Histoire de la Philosophie orientale*, exprime, sur ce point, une opinion plus nuancée: "Shankara allait combattre le Bouddhisme, mais il était (au moins indirectement) nourri de ses doctrines. Il allait le combattre et le faire disparaître, non pas en le réfutant, mais en l'*absorbant dans l'orthodoxie brâhmanique*,

en transposant sur le terrain de l'Être la vacuité nâgârdjounienne et l'illusionnisme yogâtchâra." Et, dans ses *Philosophies indiennes*: "C'est grâce à l'adaptation brâhmanique de l'idéalisme *vidjiânavâdin* que le chef de la reconquête indouiste, Shankara, réussit à supplanter, puis éliminer ou absorber le Bouddhisme."

Pour lutter contre le Bouddhisme, il fonda le couvent de Shringuéri au Mysore, dont il fut le premier abbé. Et il créa un ordre de *Sannyâsins*, c'est-à-dire d'hommes ayant renoncé à tout désir égoïste mais sans renoncer à l'action. Il l'ouvrit aux individus de toute caste. Il est intéressant d'observer qu'il en plaça les quartiers généraux au Nord, à l'Ouest, au Sud et à l'Est du grand pays que nous nommons l'Inde. Le plus éminent leader de l'Inde actuelle, le Pandit Jawaharlal Nehru, dans son livre écrit en prison, *Glimpses of World History*, Coups d'œil sur l'histoire universelle (Allahabad, Kitabistan, 1934, p. 201), insiste sur ce fait pour établir que, en dépit de ses dimensions gigantesques et de ses diversités, l'Inde, dès les VIIIe-IXe siècles, présentait une remarquable unité, due à sa culture.

Épuisé par ses travaux et ses luttes, Shankara mourut, à peine âgé de trente-deux ans, au cours d'une mission, à Kédârnâtha, dans l'Himâlaya. Certains auteurs le font mourir à Kântchî près de Madras, au Carnâte.

Son œuvre principale est son commentaire des *Brahma-soûtras*. On peut citer aussi son commentaire des dix principales *Oupanishads* et celui de la *Bhagavad Guîtâ*.

De Shankara on a traduit en français *Le Suprême Joyau de la Sagesse* (Paris, Famille théosophique, 2e édition en 1924) et les *Hymnes à Shiva* (traduction et commentaire de Jean Herbert, Lyon, Derain, 1944).

*
**

S'il y avait conflit entre les livres sacrés et nos pensées humaines, il faudrait, selon Shankara comme selon nos scolastiques, mettre au-dessus de tout l'autorité des textes sacrés. Mais ces textes étant susceptibles des interprétations les plus différentes, cette déclaration préliminaire n'empêche point Shankara de librement utiliser sa raison.

Désireux de prendre comme points de départ des données conformes au sens commun avant de s'élever à de grandioses affirmations métaphysiques, Shankara repousse la confusion *vidjiânavâdin* de l'objet et du sujet. "Le monde du toi", c'est-à-dire du non-moi, et "le monde du moi" sont aussi opposés que les ténèbres et la lumière. Les objets extérieurs, perçus par tous, existent en dehors de la conscience individuelle: tous ceux qui passent devant cette muraille la perçoivent, même ceux qui nient l'existence du monde extérieur. Et il ne faut pas confondre idée et objet: l'idée peut rester identique, en s'appliquant à des objets différents; l'idée générale de bœuf reste en nous la même, alors que défilent devant nous des bœufs de tailles et de couleurs diverses.

Cependant, il n'y a d'être véritable que l'Être, un, immuable et absolu. Le monde extérieur, le *monde des noms et des formes*, ne présente pas ces caractères: il est fait de données multiples, changeantes, relatives. Il est le produit d'une illusion (*mâyâ*) qui nous pousse à projeter hors de nous des états subjectifs, et à leur attribuer une valeur objective. Le monde extérieur est un mirage.

Pour sortir de cette difficulté, certains penseurs ont imaginé de composer l'univers avec des atomes. Mais quelle force aurait pu pousser les atomes à se combiner, dans la période de dissolution cosmique qui précède toute création? Puis, comment aurait pu se faire la conjonction des atomes d'où seraient venus tous les corps? L'atome serait-il entré en contact partiel avec son voisin? Ce serait admettre qu'il a des parties, qu'il n'est pas simple. Ou bien l'étendue d'un

atome est-elle entrée en combinaison avec l'étendue tout entière de l'autre? Il y aurait, en ce cas, interpénétration totale. Mais alors chaque atome s'écraserait dans le précédent; le composé n'occuperait pas plus d'espace que chaque composant; le monde ne s'édifierait jamais. Enfin, si l'atome est étendu, il ne peut être indivisible. Les atomes sont irréels: comment la multiplication de composants irréels donnerait-elle un composé réel, un univers réel?

Ce n'est pas sur les atomes que l'on pourra fonder la réalité du monde extérieur; c'est, conformément aux vieux textes des *Oupanishads*, sur la découverte du *brahman*. L'unique réalité extérieure à nous, c'est le *brahman*. Si l'univers nous apparaît fait de données multiples, c'est en vertu d'une illusion fondamentale, par un jeu de la *mâyâ*, ou, si l'on veut, de l'*avidyâ* (nescience). C'est cette puissance d'erreur qui fait apparaître, au sein de l'unité du *brahman*, la multiplicité des choses, des animaux, des hommes, des Dieux eux-mêmes.

On objectera que la perception nous place constamment en présence de ces données multiples. Mais la perception ne nous trompe-t-elle pas fréquemment, ne nous conduit-elle point à prendre pour une flamme continue une succession de flammes, dont chacune est instantanée? S'il fallait choisir entre cette expérience sensible déficiente et la doctrine des Écritures védiques qui nous affirment la réalité du seul *brahman*, c'est aux textes sacrés qu'il faudrait accorder l'autorité la plus haute.

D'ailleurs, il est inexact que la perception nous impose la croyance en un pluralisme universel. Examinons-la de plus près. Toute perception, et tous ceux des jugements qui l'expriment, portent sur l'être en général avant de porter sur la modalité présente et particulière de l'être. La perception, quand elle est instantanée, porte sur l'être pur, continu, homogène; c'est ensuite seulement qu'apparaîtront les différences opposant une chose à une autre. Ces différences, toutes momentanées, sont l'objet non d'une per-

ception immédiate mais de jugements postérieurs, qui peuvent être erronés.

Ce qu'il y a de réel dans le monde extérieur, c'est le *brahman*, un, immuable, absolu. Telle est la première thèse du monisme shankarien.

*
**

Appliquons maintenant notre attention à la vie intérieure. La conscience se prouve par elle-même du fait qu'elle est la conscience: "elle brille par elle-même". Nul ne pense: *Je ne suis pas.* Il y a là une révélation intuitive. C'est le *Cogito* shankarien.

Le phénoménisme bouddhique est erroné. Si la pensée était un fleuve d'impermanence, une succession de vagues momentanées ou même instantanées, on ne comprendrait pas la mémoire. Pour qu'il y ait souvenir, reconnaissance, élaboration des impressions reçues, il faut, dans la vie intérieure, une certaine continuité. Cette continuité vient seule créer un lien entre le passé, le présent et le futur.

Mais les phénomènes psychiques, multiples, changeants, relatifs, ne sont pas l'être véritable, qui doit être conçu comme un, immuable, absolu. L'être véritable, c'est l'*âtman*. La conscience "lumineuse par elle-même", c'est l'*âtman*. Le lien établi entre les différents moments du temps vient de l'*âtman* éternel. "L'*âtman* —dit Shankara—est le lieu de toute démonstration. Donc il est antérieur à toute démonstration."

L'*âtman* est la base sous-jacente de tous les phénomènes de conscience, en nous-même et hors de nous. Il est le fondement impersonnel de notre personnalité et de toute personnalité. Le Moi absolu est, en réalité, un Soi.

D'où vient que cet *âtman* éternel et impersonnel nous apparaisse sous la forme d'une conscience personnelle, d'états psychiques toujours liés à une individualité, à une âme individuelle (*djîva*),

à un esprit individuel (*manas*)? C'est un effet de la nescience, de l'*avidyâ*. Cette puissance d'erreur nous pousse à identifier le Soi avec un moi phénoménal, lié à un corps matériel.

Une telle confusion est illégitime. Certains faits nous permettent de corriger cette erreur: le sommeil profond, l'évanouissement, et les états analogues. La conscience du milieu disparaît, comme elle disparaîtra dans la béatitude céleste;—le Soi demeure. Lorsqu'on s'endort, on est, selon Shankara, dans la situation d'un homme qui, descendant le Gange, pénètre dans la mer: les berges qui limitent la personnalité disparaissent, l'âme entre dans l'océan de l'indifférenciation et de l'illimité. La personne qui sort d'un sommeil profond déclare: "J'avais perdu conscience de moi-même". Ce produit artificiel de la conscience suprême, le sentiment d'un moi individuel, a momentanément disparu; la conscience suprême, la pure conscience, n'a pas été anéantie: l'éternel *âtman* subsiste.

L'affirmation de l'*âtman* est la seconde des thèses constitutives de la doctrine.



La troisième thèse, la thèse centrale du monisme shankarien, identifie *brahman* et *âtman*. On retrouve ici la révélation la plus profonde qu'aient apportée jadis les auteurs des *Oupanishads*.

L'intuition, qui nous a révélé au fond des choses le *brahman*, au fond de notre conscience individuelle l'*âtman*, nous découvre qu'il s'agit du même Être, un, éternel, absolu; l'Âme des âmes (*Paramâtman*): l'*âtman-brahman*.

"On retrouve ici—écrit René Grousset—le *Cogito ergo sum* cartésien, multiplié à l'infini, aux dimensions de la subconscience cosmique."

On pourrait dire que l'Être pur est le seul objet de la conscience. Mais cette façon de s'exprimer introduirait ici une fâcheuse dualité. Il faut affirmer que la conscience est nécessairement con-

science pure; que la conscience, c'est l'Être, et l'Être, la conscience.

Ici disparaît la distinction du sujet et de l'objet que, afin d'avantager provisoirement l'adversaire, on avait paru prendre comme point de départ de la doctrine. Cette distinction était l'œuvre de la nescience.

La vérité absolue, c'est la *non-dualité* (*advaïta*).

Le monisme spiritualiste de Shankara est appelé souvent *advaïtisme*. Olivier Lacombe, dans son importante étude sur L'*Absolu selon le Védânta* (Paris, Geuthner, 1937), nomme cette doctrine "*un non-dualisme* pur et simple".

"La seule réalité—enseigne Shankara—est l'intelligence sans forme, sans qualité, sans aucune limitation de temps, d'espace ou de causalité."

De la conscience une et éternelle procède cette manifestation illusoire qu'est le monde de la pluralité et de l'impermanence: le monde des sujets connaissants, des actes de connaissance et des objets de connaissance.



Shankara condamne énergiquement l'athéisme de certaines philosophies antérieures.

Le *Sânkhya* a eu tort de ne voir, dans le monde, qu'une Nature évoluant d'elle-même, de manière à réaliser spontanément les buts de l'âme humaine. Il ne saurait y avoir—objecte Shankara—d'œuvre harmonieusement ordonnée sans l'intervention d'un producteur intelligent. Considérons l'univers; d'une part, l'univers inanimé, la terre et les autres éléments; d'autre part, l'univers animé, les corps formés d'organes minutieusement agencés: que de mécanismes dont les ouvriers les plus ingénieux ne sauraient se faire une idée! comment ce monde pourrait-il être l'œuvre d'un principe non intelligent tel que la Nature? L'argile, quand elle prend la forme du vase, dénonce l'intervention du potier; la Nature, quand elle se modifie

pour produire ses effets, dénonce l'intervention d'un principe intelligent. On n'a pas le droit de ne retenir que la matière, l'argile, en éliminant l'agent spirituel, le potier.

A cette preuve de l'existence de Dieu par l'ordre du monde, Shankara ajoute une preuve, basée sur la considération du mouvement. Les objets matériels, pour passer en état d'activité, exigent une cause intelligente. Abandonnée à elle-même, la Nature resterait inerte.

Ainsi il y a un Dieu. Mais ce Dieu ne peut-être que l'*âtman-brahman*, le pur Soi-Même impersonnel et universel. C'est lui le véritable Seigneur, le véritable *Îshvara*. On peut le considérer comme le Maître tout-puissant, créateur et providence, conservateur, destructeur et réabsorbeur des mondes.

Quand nous disons de ce Dieu qu'il possède des qualités telles que l'existence, la connaissance, l'infinité, nous ne portons pas atteinte à son unité fondamentale, puisque ces termes sont étroitement coordonnés et se rapportent au même être. Quand nous lui attribuons connaissance et infinité, c'est pour le mieux distinguer de tout ce qui n'est pas lui, pour l'opposer à un monde matériel et limité.

Avec ce monde, quels sont ses rapports? Il ne faut pas se représenter une grossière relation de causalité créatrice opérant à un certain moment du temps. Si de l'Être un et éternel découle un monde multiple et changeant, c'est un effet de la *mâyâ*, l'illusion universelle, conçue comme inhérente à l'Être, ou si l'on veut, de l'*avidyâ*, de la nescience. Le monde entier, avec sa matière inanimée, ses plantes, ses animaux, ses hommes, ses démons, ses Dieux, est constitué par la nescience. De toute éternité, en vertu d'une force inhérente à la nature des choses, la nescience fait sortir de l'Unité indifférenciée les formes multiples et changeantes d'un illusoire cosmos.

Ainsi le *brahman* peut être envisagé sous deux aspects: en sa forme transcendante, il est une pure essence spirituelle, homogène,

illimitée; en sa forme manifestée, il est, grâce à la *mâyâ*, différencié par des catégories de limitation qui aboutissent au monde des noms et des formes. Puisque c'est la nescience qui produit cette transformation, il n'y a pas lieu de renoncer à l'idée que le *brahman* est, par-delà l'univers phénoménal, absolument un et immuable. La lune ne se dédouble pas quand elle se mire dans plusieurs eaux.

On peut considérer le *brahman* comme un Dieu créateur, puisque, sans lui, le monde n'existerait pas. Mais, la *mâyâ* ayant de toute éternité exercé son intervention à la surface du *brahman*, l'univers n'a pas eu de commencement.

C'est la nature, l'être propre du *brahman*, qui a dû impliquer cette éternelle intervention de la *mâyâ*. Il n'y a pas lieu de supposer une nécessité externe ni interne qui se serait imposée au *brahman*. On peut envisager la création du monde comme un produit de l'activité spontanée du Seigneur, c'est-à-dire, de sa part, comme un simple jeu. Le *brahman* joue à se cacher son unité et à s'apparaître sous l'aspect de la diversité. La métaphysique de Shankara rejoint, ici, les conceptions religieuses shivaïstes qui étaient chères au philosophe: les fidèles du Dieu Shiva se représentaient cette Divinité comme jouant sans cesse le jeu de la création et de la destruction universelles.

Une comparaison, dont Shankara tire un grand parti, assimile le *brahman* au soleil, et les choses et les êtres aux reflets de l'astre dans l'eau. "Comme le soleil, bien qu'unique, se reflète dans des nappes d'eau différentes et y apparaît multiple en raison de la diversité des surfaces d'incidences, ainsi le Divin, l'Unique, le Non-né semble se briser en êtres individuels d'après ses limitations adventices."

Les reflets tantôt se dilatent, tantôt se contractent; tantôt se divisent, tantôt se rapprochent. Cependant le véritable soleil ne participe pas à ces changements. "Le soleil ne tremble pas parce que vous faites trembler son reflet dans l'eau", s'écrie Shankara.

Les êtres peuvent souffrir, de souffrances illusoires, tenant à ce qu'ils sont attachés à leur illusoire individualité; l'*âtman* reste supérieur à toute souffrance. Les âmes individuelles, bien qu'ayant toutes en leur centre le même *âtman*, peuvent être fort différentes les unes des autres notamment en valeur morale et sociale. "Quand un des reflets du soleil tremble dans l'eau, les autres reflets peuvent ne pas trembler. Ainsi le reflet de Dieu qu'est une âme peut être affecté de tels ou tels mouvements, sans que l'âme voisine soit atteinte." On comprend, dès lors, les interdictions religieuses séparant les différentes castes. "Quoique la lumière du soleil soit la même dans tous les cas, la partie qui en brille dans un endroit souillé est un objet de répulsion, tandis que celle qui tombe dans un endroit sacré est un objet de vénération."

Par de telles considérations, Shankara élimine certaines objections d'ordre pratique, moral, social et religieux. Tant que le salut, c'est-à-dire le retour à l'Unique, n'est pas obtenu, tout se passe, grâce à la nescience, comme s'il y avait dualité, le Seigneur semblant distinct de l'illusion universelle; tout se passe comme si la pluralité et le changement étaient réels. Les hommes, comme les animaux, perçoivent le même univers. C'est dans le monde de la nescience que s'opèrent les transmigrations, et que joue le *karman*. C'est à ce monde que s'appliquent beaucoup de textes védiques et de passages des *Oupanishads*. C'est en ce monde que les fidèles obéissent aux rites traditionnels de la religion et y trouvent une félicité transitoire.

Shankara dénonce le danger d'un culte qui risque de trop fixer l'attention sur la matière des symboles au lieu de l'attirer sur leur signification profonde: "Celui qui médite sur les symboles finit par oublier le *brahman*; c'est le symbole qui devient bientôt le principal objet de sa méditation".

La pratique religieuse dans le monde de la nescience n'aboutit qu'à des satisfactions momentanées; seule la recherche

philosophique de l'*âtman-brahman* peut obtenir une récompense éternelle.

*
**

Selon Shankara, le but de la philosophie védântique, c'est de sauver l'homme en l'amenant à découvrir l'*âtman-brahman*. Alors prendra fin la nescience, cause de toute erreur, de toute douleur, de tout mal. Le sortilège du *samsâra* se dissipera. Le fidèle se fondra en Dieu.

Si l'on voulait connaître la vraie nature d'un vase déposé en une cave obscure, il faudrait, d'abord, placer ce vase en pleine lumière. C'est cette pleine lumière qu'apporte la philosophie védântique. Elle ne laisse subsister aucune illusion.

Ou du moins cette illusion, connue pour telle, devient inoffensive. On avait pris une corde pour un serpent: dès qu'on sait qu'il s'agit d'une corde, on cesse de redouter le serpent. On peut vivre dans le monde des noms et des formes sans croire à la réalité de cet univers. Découvrant que l'incorporation de l'âme est une illusion due à la nescience, on est, dès cette vie, affranchi de la corporéité comme de la matérialité cosmique. On cesse de redouter les incorporations futures; on ne souffre plus à la pensée des transmigrations. "Celui qui a compris que son propre *âtman* est le *brahman* ne saurait plus faire partie du monde de la transmigration."

Ainsi le salut ne s'obtient point par des pratiques plus ou moins ascétiques, ni par des efforts moraux: il préexiste en nous, de toute éternité. Il suffit de se dépouiller de tous les faux attributs qui recouvrent l'être véritable, de devenir ce que l'on est. Alors on jouira de la béatitude divine.

Un jour viendra où toutes les âmes seront sauvées. Ce sera, pour la totalité des êtres, la fin du *samsâra*. La Nature, qui n'évolue

que pour l'utilité des âmes, cessera aussi d'exister. Plus rien ne subsistera de ce monde illusoire...

Ainsi le monisme shankarien aboutit à une conception tout intellectualiste du salut.

Mais on aurait tort de ne voir ici que froides spéculations. La pensée de la béatitude suprême suggère des sentiments que Shankara, en qui le philosophe se double d'un poète, sait magnifiquement exprimer:

"La science chasse l'ignorance comme le soleil chasse la nuit. Car les choses et leurs révolutions sont comme les images d'un rêve...

Tant que dure ce rêve, tout ce monde nous paraît réel. Mais le monde n'existe plus quand le rêve est fini...

Le saint qui a pu parvenir à la contemplation parfaite, voit en Dieu l'univers entier. Il voit le Tout comme une Âme unique, et son âme se perd en cette Âme, ainsi que l'eau se dissout dans l'eau, ainsi que le feu s'unit au feu, ainsi que l'air s'unit à l'air.

Car rien n'existe que le *brahman*, et quand autre chose nous paraît être, il y a là une illusion semblable au mirage du désert."

Un penseur du XIX[e] siècle, qui sera étudié plus loin, Vivékânanda, a pu appeler l'*advaïta* de Shankara "le plus beau joyau de toute pensée spirituelle".

CHAPITRE IX

Râmânoudja : le Védântisme Monopluraliste

La haute et sévère doctrine de Shankara n'avait pas réussi à séduire toutes les âmes pieuses d'alors. Certains reprochaient au grand philosophe, adversaire du Bouddhisme, d'avoir exagérément cédé à l'influence de la religion qu'il combattait, de lui avoir, en fait, subordonné, sinon sacrifié, l'esprit des *Védas*. Sa conception d'un *âtman* sans pensée, sa thèse sur le caractère illusoire des Dieux ne paraissaient pas faites pour favoriser la piété. Ces critiques se faisaient entendre surtout dans le milieu des adorateurs du Dieu Vishnou. Elles trouvèrent un éminent interprète en la personne du grand philosophe Râmânoudja.

La tradition indienne le fait vivre cent vingt ans, de 1017 à 1137. Les historiens modernes retardent la date de sa naissance et maintiennent celle de sa mort (1050-1137).

Râmânoudja était un brâhmane de Kântchî (Conjeevaram) au Carnâte. Il faut d'abord l'élève d'un philosophe acceptant sans réserve le monisme absolu de Shankara. Puis, sous l'influence des idées régnant dans les milieux vishnouistes, il se sépara de ce maître et s'attacha à un autre penseur, Yamounâmouni, dont la philosophie correspondait aux sentiments des adorateurs de Vishnou. Il lui succéda à la tête de l'école, et se fixa à Shrîrangam, près Trichinopoly, où il passa la plus grande partie de son existence.

On raconte, que vers la fin de sa vie, il fut persécuté par un souverain du Carnâte, de la dynastie Tchola, passionné pour le Shivaïsme, qui aurait voulu obtenir l'adhésion du philosophe à cette

tendance. Pour sauvegarder son indépendance, Râmânoudja se serait retiré au pays où régnaient les princes de Mysore. Il aurait eu la joie de convertir à sa croyance vishnouïte le vice-roi, frère du souverain, qui devint plus tard roi lui-même.

On attribue à Râmânoudja un certain nombre d'œuvres, dont plusieurs sont contestées. En tout cas, son œuvre principale consiste en un commentaire de ces *Brahma-soûtras* qui servent de point de départ à tous les penseurs de l'école Védânta. On peut citer aussi son commentaire de la *Bhagavad-Guîtâ*.



L'effort de Râmânoudja vise, avant tout, à combattre le monisme absolu qu'avait cru pouvoir tirer des textes sacrés leur précédent commentateur, le grand Shankara.

Râmânoudja invoque, d'abord, un piquant argument logique. Shankara identifie le monde, les âmes, l'*âtman-brahman*; n'est-ce pas reconnaître que ces mots correspondent à des données différentes? Il ne peut y avoir identité que de plusieurs termes. Or poser leur identité, c'est présupposer leur différence. "S'il n'existe qu'une substance unique, à quoi se réfère la doctrine de l'universelle identité?"

Surtout Râmânoudja invoque, contre le monisme absolu, l'expérience externe et interne.

L'affirmation d'une substance indifférenciée ne se base sur aucune preuve: une telle substance ne se rencontre nulle part. La connaissance nous livre uniquement des objets différenciés.

La perception ne saurait fonctionner en dehors de la différenciation. La "perception déterminée" porte toujours sur des cas individuels: je reconnais tel animal particulier comme appartenant à telle ou telle espèce. La "perception indéterminée" appréhende l'objet en dehors de beaucoup de discriminations antérieures, mais

non pas en dehors de toute discrimination; par exemple, quand je me trouve en présence d'un animal inconnu et cherche à découvrir ce qu'il peut être.

Jamais les sens ne nous livrent l'être pur, non différencié. La vue me fait connaître des couleurs, des objets colorés, des surfaces, des volumes; le toucher, des corps résistants.

De ce que les données de la perception extérieure sont constamment changeantes, il ne s'ensuit pas qu'elles ne correspondent à aucune réalité. Shankara a eu tort de confondre impermanent et irréel. Selon Râmânoudja, on abuse de la comparaison entre le monde extérieur et les images du rêve. Car le rêve lui-même s'inspire de données réelles.

On aurait tort de chercher au fond de la conscience psychologique une substance indifférenciée. Toute conscience implique différence. Tous les états de conscience ont un objet différencié. S'il arrive qu'un état de conscience nous semble indifférencié, cette impression vient de ce que les différenciations sont atténuées; elles n'en existent pas moins.

Tout jugement comporte, en plus de la notion implicite de l'être, l'intervention de genres, d'espèces, ou de cas particuliers; c'est-à-dire toujours certaines différenciations.

La pensée s'exprime par le langage. La parole, qui traduit la pensée, est faite de mots nettement définis, donc bien différenciés.

Il n'est pas exact que la conscience, en devenant objet de connaissance, cesse d'être conscience. Nos propres états de conscience passés peuvent être objets de connaissance. Et la conscience d'une personne peut devenir l'objet de la connaissance d'une autre.

De ce que les données de la conscience sont impermanentes, il ne s'ensuit pas qu'elles soient irréelles. La vie consciente est faite de notions et de sentiments transitoires; mais la conscience est la propriété d'un sujet permanent. La preuve de cette permanence, c'est l'existence du souvenir; la mémoire implique une continuité,

un sujet persistant à travers la succession des états psychiques. Pas d'acte sans agent; pas de connaissance sans sujet connaissant. Il ne s'agit pas ici d'une erreur fondamentale, comme le soutiennent les shankariens. Le moi n'est pas une illusion. Comme le non-moi est prouvé par la conscience du non-moi, le moi est prouvé par la conscience du moi. Dire que le sujet connaissant est un non-moi, c'est proclamer qu'on est le fils d'une femme stérile. Dans le jugement intuitif *J'ai conscience*, on affirme d'abord le *Je* avant de lui donner pour attribut la conscience.

Râmânoudja réfute l'argument du sommeil dans lequel le Soi subsisterait seul, une fois le moi disparu. Le sujet dans sa réalité permanente subsiste même en de tels états. C'est lui qui relie aux états de conscience précédant le sommeil les états de conscience du réveil. Lorsqu'on déclare: *Je n'avais alors conscience de rien*, on affirme la persistance du *Je*.

L'univers et les sujets conscients sont, en leur sphère, aussi réels que l'Être parfait. Râmânoudja repousse énergiquement l'affirmation que le monde entier, avec ses objets, ses animaux, ses hommes, ses démons, ses Dieux, soit un produit de la *mâyâ* ou de la nescience. Quel serait le substrat de la nescience? Ce ne peut être l'âme individuelle puisqu'elle-même en est un produit. Sera-ce donc le *brahman* lui-même? Il est la connaissance absolue et parfaite: comment peut-il se laisser investir par son contraire? Comment se représenter l'Être suprême se jouant à lui-même, de toute éternité, le jeu de la *mâyâ*, la féerie de l'illusion universelle, qu'il sait être une illusion? Quand le fidèle revient au *brahman*, il met fin, selon Shankara, à la nescience: comment le *brahman* n'emploie-t-il pas, pour se délivrer de ce mal, le même procédé? Si la conscience de nescience est inhérente à l'essence du *brahman*, l'apparition de la vérité pure ne risque-t-elle pas d'entraîner l'effondrement de Dieu lui-même?

Abandonnant l'explication par la nescience, il faut proclamer la réalité de l'univers et des âmes, sans les identifier à Dieu. Les

identifier, ce serait attribuer à Dieu toutes les déficiences, toutes les impuretés, tous les vices et les maux du monde. C'est en méditant sur ce qu'il y a de grand et de noble dans la nature que l'on s'élèvera à Dieu.

Shankara atteint au *brahman* par des raisonnements subtils. Mais, selon lui, les raisonnements humains, faits de distinctions et d'éléments multiples, appartiennent nécessairement au domaine de la nescience. Faudrait-il conclure qu'objet de l'illusoire connaissance humaine, le *brahman* est nécessairement une illusion? Et Shankara ne se contredit-il point quand il attribue à l'Être pur diverses déterminations: unité, infinité, spiritualité, éternité?

Râmânoudja, par une exégèse tantôt philosophique, tantôt grammaticale, retourne contre le monisme de Shankara de nombreux textes—notamment des *Oupanishads* et de la *Guîtâ*—qu'il juge mal interprétés par son éminent prédécesseur. Par exemple, la fameuse formule *Tat tvam asi* (*tu es Cela*) distingue, avant de les rapprocher, le *Tat* (*Cela*), se rapportant au *brahman* suprême, tout-puissant, éternel, et le *tvam* (*tu*), se rapportant à l'âme individuelle incorporée dans la matière. Il s'agit, pour l'âme individuelle, de découvrir, au fond de son être imparfait, l'Être parfait dont procède tout ce qui existe.

***

Ayant critiqué et repoussé le monisme absolu de Shankara, Râmânoudja lui oppose sa propre doctrine. Il la nomme *Vishishtâdvaïta*, mot que l'on peut traduire par les termes *monisme différencié.*

Olivier Lacombe, dans son livre déjà cité *L'Absolu selon le Védânta*, étiquette la doctrine "un non-dualisme du divers en tant que tel".

En vérité, si le respect des textes sacrés oblige le philosophe à maintenir un *monisme* différencié, donc relatif, ce sont des *différenciations* qui surtout l'intéressent. Son Védântisme pourrait être appelé un *monopluralisme.*

L'expérience externe et interne est favorable au pluralisme. Car toute connaissance porte sur des objets différenciés.

Il y a trois sortes de réalités: le monde matériel (*atchit*), le monde des âmes (*tchit*), le *brahman*, c'est-à-dire Dieu.

L'atchit et le *tchit* forment ensemble l'univers. L'univers est distinct du *brahman*, tout en étant animé par lui.

***

Pour soutenir que rien n'existe, que tout est vide, il faut avoir admis préalablement une certaine idée de l'existence et de la plénitude. L'absolu non-être serait impensable; le non-être est un attribut de l'être.

Le monde extérieur existe. De ce qu'il est impermanent, il ne faut pas conclure qu'il soit irréel. S'il n'y avait, dans l'univers, qu'une succession de phénomènes illusoires, comment comprendre que des objets extérieurs entrent en rapport avec nos organes des sens? On a vu déjà que Râmânoudja repousse la comparaison du monde extérieur et du rêve.

L'univers n'existerait pas sans l'action de l'Être suprême, c'est-à-dire du *brahman*. Il est animé, dirigé par le *brahman*. Le monde des corps et des âmes est au *brahman* ce que le corps humain est à l'âme humaine. Le monde a le *brahman* pour *âtman*. Il est le corps du *brahman*. Raison de plus pour ne pas contester la réalité de l'univers.

***

Dans cet univers ont pris place, à côté des corps, les âmes. De ce que les données de la conscience sont constamment changeantes, on aurait tort de conclure qu'elles soient irréelles. On a vu déjà que cette vie intérieure mobile se relie à un sujet permanent; que le fait de la mémoire démontre l'existence d'un tel sujet; que l'argument du sommeil profond ne prouve rien contre cette consta-

tation; car, même en de tels états, le sujet subsiste dans sa réalité permanente.

On ne comprendrait pas le fait de la connaissance si chaque connaissance disparaissait au moment même où elle se formait. Il faut comparer le moi non pas à une succession d'états momentanés comme ceux qui constituent la flamme de la lampe, mais à un vase fait d'une matière durable.

Comme il y a dans le monde matériel une pluralité d'objets, il y a une pluralité d'âmes. Si celles-ci ne formaient qu'une seule âme, quand l'une d'elles atteint au salut, toutes devraient y atteindre en même temps; ce que personne n'a jamais soutenu. Chaque âme est liée à un corps : ces corps séparent les âmes les unes des autres; cette incorporation les empêche de se pénétrer. Elle les oblige, aussi, à partager la vie du corps, avec ses appétits, ses misères, ses douleurs.

Il y a des âmes individuelles en quantité innombrable: celles des Dieux, des êtres démoniaques, des hommes, des animaux, des arbres, des plantes.

Bien entendu, aucune de ces âmes n'aurait existé sans l'action de l'Être suprême, c'est-à-dire du *brahman*. Comme l'âme individuelle existe dans le corps, le *brahman* existe dans l'âme. Il y a non pas unité, mais union. Cette union de Dieu et des âmes n'empêche pas Dieu d'être parfait et parfaitement heureux, tandis que les âmes sont imparfaites et pécheresses, du moins tant qu'elles n'ont pas atteint le salut...

Constatons l'originalité dont fait preuve Râmânoudja quand il résout ainsi le problème de l'âme. Dès le début de la philosophie indienne, ou, du moins, dès les *Oupanishads*, le moi individuel avait tendance à se perdre dans l'impersonnel Soi. Puis le Bouddhisme, en toutes ses formes doctrinales, avait réduit le moi à une succession de phénomènes plus ou moins illusoires. L'adversaire des doctrines bouddhiques, Shankara, était d'accord avec elles pour voir dans le

moi un produit de l'illusion. C'est en s'opposant à toutes ces diverses tendances que Râmânoudja affirme la réalité du moi individuel et la multiplicité des âmes.

***

Pour Râmânoudja, le *brahman*, c'est le Seigneur universel (*Îshvara*), c'est-à-dire Dieu. Voulant exalter la valeur des *Védas* et des *Oupanishads*, le philosophe affirme: "En dehors de l'Écriture sainte, on ne pourrait même pas prouver l'existence du Seigneur". En effet, le *brahman*, étant sans contact avec les sens, échappe à la perception. Cependant, comment, sans cette idée de Dieu, comprendre le monde? Comment admettre que la nature s'organise elle-même, si un principe intelligent ne l'anime point? "Le bois et les autres matériaux—écrit Râmânoudja—ne sont pas capables de construire un palais."

Le *brahman*, qui est le Dieu de Râmânoudja, n'est pas le principe abstrait, sans détermination, de Shankara. Si certains textes sacrés refusent toute qualité au *brahman*, c'est seulement pour ne pas lui imposer d'attributs contingents, de limitations, d'imperfections. En vérité, il faut lui accorder toutes les perfections que peuvent présenter toutes les formes de l'être, en les poussant à l'infini; une infinité de perfections infinies: infinité, omniprésence, omniscience, toute-puissance, liberté absolue, bonté, souveraine béatitude, suprême immortalité, éternité. Le *brahman* voit sans avoir besoin d'yeux, entend sans avoir besoin d'oreilles, saisit sans avoir besion de mains. Il est l'*âtman* du cosmos, *l'âtman* des Dieux et de tous les êtres, la providence et le protecteur de toutes les créatures. De l'intérieur des êtres et des mondes, il gouverne les êtres et les mondes. Résidant en tous lieux, il n'est pas souillé, cependant, par aucune des médiocres scènes qui s'y déroulent; comme le soleil garde sa pureté, quelles que soient les eaux où il se reflète.

Râmânoudja adapte à sa doctrine les conceptions traditionnelles de la cosmogonie indienne. Le *brahman*, pour la création du monde, n'a pas eu besoin d'autre cause opérante que de lui-même. C'est lui qui a pris la résolution de se manifester sous la forme d'une multitude innombrable d'êtres et de choses. Les êtres et les choses existent, d'abord, en un état virtuel et inévolué, constituant le corps subtil du *brahman*. Puis ils se réalisent sous une forme concrète, constituant le corps grossier du *brahman*. Ce passage de l'homogène à l'hétérogène aboutit à l'apparition du *monde des noms et des formes*. Le *brahman* pénètre en tant qu'*âtman* dans les âmes. Puis, au terme d'un cycle d'une durée prodigieuse, a lieu un mouvement en sens inverse, un retour de l'hétérogène à l'homogène, du corps grossier au corps subtil. Le monde des noms et des formes se dissipe. Il se reconstituera quand commencera un autre cycle.

Le Dieu de Râmânoudja n'est pas une abstraite création de philosophe; c'est le Dieu vivant de l'une des religions indiennes, le Dieu de la secte à laquelle se rattachait le philosophe: Vishnou, appelé aussi Nârâyana; le Dieu de bonté qui s'est incarné au cours de plusieurs *avatârs*, pour sauver le monde. Râmânoudja voit en lui le Dieu unique, et il lui sacrifie ou lui subordonne les autres Divinités de l'Inde: "Nârâyana existe seul,—proclame-t-il,—ni Brahmâ n'existe, ni Shiva".

Quand l'univers s'anéantit entre deux cycles, c'est qu'il retourne en Vishnou, qui dort du sommeil cosmique sur le serpent Éternité. Reprenant le texte de la *Moundaka Oupanishad*,—précédemment cité,—sur les deux compagnons aux ailes splendides perchés sur le même arbre, dont l'un regarde manger l'autre, Râmânoudja voit en l'un de ces compagnons Vishnou, le Dieu qui, à la fin de chaque cycle, réabsorbe les univers.

Le Védântisme devient ici un théisme vishnouique.

⁂

La vie humaine est un voyage dont le but est d'atteindre au salut. La vraie nature des âmes est obscurcie par la nescience (ici le mot prend légitimement un sens): celle-ci est liée au *karman*, assurant la continuité des âmes à travers les âges et même à travers les cycles. Qui accomplit des actes bons devient un être bon, voire un Dieu (le fidèle de Vishnou doit tâcher de devenir semblable à ses incarnations humaines, Râma, Krishna). Celui qui commet des actes mauvais devient une bête féroce, un être pervers, un damné, un démon. C'est un mauvais *karman* qui cause, d'une manière toute contingente, les souffrances des créatures. Ainsi s'explique ce qu'on appelle parfois les imperfections de la création.

Cependant une grâce divine vient récompenser les intentions vertueuses en prédisposant l'âme aux bonnes actions. Et elle prépare le salut.

Le salut n'est pas, ici, une opération uniquement ou surtout intellectuelle. La méditation, certes, est d'une importance capitale; mais elle doit être préparée par une conduite vertueuse et par la pratique religieuse: sacrifices, dons, offrandes. L'essentiel, c'est la dévotion, le tendre amour des Dieux (*bhakti*).

Commençant par porter sur les attributs de Dieu, la méditation, accompagnée de dévotion, peut conduire l'âme à découvrir en elle-même, par une intuition, le suprême *brahman*: elle le perçoit non différent d'elle-même; elle s'unit à lui par un acte d'amour; elle acquiert ainsi une infinie béatitude.

Râmânoudja conte à ce sujet une belle parabole. Un enfant perdu avait vécu loin du palais du roi son père, et oublié sa noble origine. Quand il atteignit sa seizième année, les sages lui révélèrent la vérité sur sa naissance. On le conduisit auprès du roi. Celui-ci, qui l'avait cru mort, lui ouvrit ses bras, et le fit asseoir à ses côtés sur son trône. Cette réunion du père et du fils symbolise le retour de l'âme humaine au *brahman*, la communion mystique avec lui, le salut.

Sauvé, le fidèle ne cesse pas de vivre dans le monde. Il ne s'identifie pas avec le *brahman* au point d'acquérir son omniscience ni son pouvoir créateur. Son âme ne s'anéantit pas dans l'Être universel. Quel intérêt, d'ailleurs, présenterait pour le fidèle une béatitude d'où sa personnalité spirituelle serait exclue? "S'il est établi—ose écrire Râmânoudja—que le salut consiste dans l'annihilation du moi, le fidèle s'en éloignera aussitôt. Qu'après la disparition du moi, il subsiste un vague principe conscient différent de ce moi, voilà qui ne suffira pas à réveiller le zèle des hommes!"

Sans perdre son individualité, l'âme sauvée retrouve sa nature divine. Elle communie avec Dieu, contemple avec joie l'œuvre magnifique du Seigneur, jouit d'une merveilleuse béatitude. Sa vision du *brahman* manifesté par l'univers est à la fois celle d'une unité essentielle et d'une pluralité infinie.

Ainsi un piétisme intellectualisé est l'aboutissant de ce *monisme différencié* qu'on peut appeler un *monopluralisme*, un *Védântisme monopluraliste*.

*
**

Shankara et Râmânoudja sont de beaucoup les plus grands philosophes de l'école védântique. Après eux on peut citer encore trois commentateurs du texte principal de l'école, les *Brahmasoûtras*, qui y rattachent, d'ailleurs, des conceptions fort différentes: Nimbârka, Madhva, Vallabha.

Nimbârka (XIIe siècle) est un brâhmane télougou, né près de Bellâry, fixé à Mathourâ au Doâb, mort en 1162. Son système est un *monisme dualiste*, un *monodualisme*. Nimbârka admet comme également réelles la différence et la non-différence entre Dieu, les âmes, le monde. Doctrine très proche de celle de Râmânoudja; mais tandis que Râmânoudja attache plus d'importance aux différenciations de Dieu, des âmes et du monde, Nimbârka place sur le

même plan la différence et la non-différence entre ces trois sortes de réalités.

Madhva (1199-1278) est un brâhmane du Kanara. Sa philosophie est un *dualisme*. Il y a distinction absolue entre Dieu ou le *brahman* d'une part, et de l'autre l'âme et la nature: une barrière éternellement infranchissable les sépare. Même après le salut, les âmes resteront distinctes du *brahman*.

Vallabha (1479-1531) est un brâhmane télougou établi près de Mathourâ. Sa doctrine est un pur *monisme*; non pas idéaliste comme celui de Shankara, mais réaliste et presque matérialiste. La matière et l'âme, qui est un atome subtil, sont parties composantes du *brahman*. Le *brahman* se manifeste immédiatement par l'univers, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir un principe d'illusion tel que la *mâyâ*. La piété met le fidèle en communion directe avec Dieu.

L'un des indianistes qui ont le plus récemment étudié les *Brahma-soûtras* et leur cinq commentaires, V. S. Ghate, en un livre sur *Le Védânta* antérieurement cité, a conclu de minutieuses comparaisons que le commentaire le plus exact lui semble être celui de Nimbârka.

*
**

Dans la série traditionnellement établie des disciples de Râmânoudja figure, au cinquième rang dans l'ordre chronologique, mais, au point de vue spirituel, à la première place, Râmânanda.

Celui-ci naquit en 1299 à Prayâga, le moderne Allâhâbâd, dans une famille de brâhmanes. De grande intelligence, il fut considéré comme *pandit* (c'est un titre accordé à certains intellectuels) dès l'âge de douze ans. Il se rendit à Bénarès pour y étudier la philosophie religieuse. Il s'attacha, d'abord, à un disciple de Shankara, avant de rencontrer un disciple de Râmânoudja, qui le convertit aux

idées de ce Maître. Au cours d'une crise, où grâce à la pratique du yoga, il put suspendre toute activité vitale, la Mort, venue pour le saisir, crut inutile de l'emporter. Aussi put-il vivre longtemps, cent onze ans, selon la légende. Au cours de sa longue existence, il accomplit comme pèlerin de grands voyages d'un bout à l'autre de l'Inde. Les membres d'une Église vishnouique à laquelle il appartenait, estimèrent que, pendant ces déplacements, il n'avait pas pu respecter les usages de la caste. Exclu par eux, à cause de cette prétendue impureté, Râmânanda fonda sa propre secte sur des bases moins étroites.

Maintenant la doctrine philosophique de Râmânoudja, il insiste sur ces deux principes moraux: la véritable *bhakti* consiste dans l'amour de Dieu; tous les serviteurs de Dieu sont frères.

Dès lors, l'humilité spirituelle vaut mieux que l'orgueil spirituel. La caste et la situation sociale n'ont aucune importance: "Ne demandons à personne quelle est sa caste ni avec qui il mange. Si un homme manifeste son amour à Hari, il appartient à Hari" (Hari est l'un des noms de Vishnou, considéré comme un Dieu de bonté).

On attribue à Râmânanda douze disciples principaux, douze apôtres, parmi lesquels deux femmes, et Kabîr (on étudiera Kabîr dans le chapître suivant, consacré aux principaux penseurs musulmans).

Dans le même courant de pensée on placera Vallabhâtchârya, né en 1470 près de Bénarès, qui a exalté la communion joyeuse avec Dieu; et surtout le grand réformateur vishnouiste Tchaïtanya, né au Bengale en 1485, mort en 1527. C'est un apôtre de la *bhakti*, plaçant au tout premier plan l'adoration d'un Dieu personnel et infini, donnant comme but à la vie l'union mystique avec ce Dieu, recommandant la non-nuisance (*ahimsâ*), indifférent aux différences de caste: selon lui, "la bonté divine ne tient compte ni de tribu ni de famille".

Certains Indiens ont pensé que Tchaïtanya s'est réincarné, au

XIX[e] siècle, en la personne d'un penseur qui sera étudié plus loin; Râmakrishna.

En tout cas, dans la même ligne que Tchaïtanya, on peut placer le plus notoire des *bhaktas* contemporains, Swâmî Râmdâs. Dans son *Carnet de Pèlerinage* (traduit par Alice Prudhomme et Jean Herbert, avec préface de Lizelle Reymond), il a conté sa recherche et sa découverte de Dieu. Aujourd'hui il est tellement délivré de tout égoïsme qu'il parle rarement de lui-même, et seulement à la troisième personne.

Pour Râmdâs, Dieu désire que sa présence soit prouvée par notre recherche, et que le fidèle découvre sa réalité en tout lieu.

L'Adoré et l'adorateur paraissent deux personnes séparées, mais en réalité ils n'en font qu'une. Le Seigneur est à la fois lui-même et le *bhakta*. "Comme *bhakta*, il fait semblant d'être différent de lui-même; comme Seigneur il fait semblant de se chercher lui-même."

Râmdâs, après avoir cherché Dieu d'un bout à l'autre de l'Inde, a fondé un *âshram* sur la côte de Mâlâbâr. Puis il a entrepris un grand voyage à travers le monde. En septembre 1954, il a tenu une pieuse réunion aux environs de Paris, à Saint-Leu-la Forêt, en présence de l'auteur de ce livre.

CHAPITRE X

LES PRINCIPAUX PENSEURS MUSULMANS

DU XIe au XVIIIe siècle, l'Inde est progressivement conquise par les Musulmans, descendus de l'Iran oriental. Le Pendjâb est soumis au début du XIe siècle; puis c'est, aux premières années du XIIIe siècle, le bassin du Gange. Au commencement du XIVe siècle, une partie du Dékhan est occupé jusqu'aux approches du Mysore et du Carnâte. Au XVIe siècle, le prince turc Bâbar s'empare du sultanat musulman de Delhi et fonde l'Empire Mogol.

La conquête et l'occupation musulmanes ont causé dans l'Inde beaucoup de destructions et de souffrances. Cependant la masse si dense de la population indienne a permis d'opposer une résistance efficace aux envahisseurs.

Dans son ouvrage *Le Dogme et la Loi de l'Islam* (histoire du développement dogmatique et juridique de la religion musulmane), le professeur I. Goldziher peut écrire:

"Dans aucun pays l'Islam ne fut forcé de pratiquer sa tolérance à l'égard des étrangers en une aussi large mesure que dans l'Inde. Les conditions de la population y contraignirent l'Islam à faire fléchir sa loi fondamentale, qui accorde une large tolérance aux religions monothéistes, mais commande par contre d'anéantir sans merci l'idolâtrie dans les pays conquis. Dans l'Inde, les temples des idoles, en dépit de la lutte destructrice que leur livra l'énergique et zélé musulman Mahmoûd, purent rester debout sous la domination musulmane. Les religions des Indous durent être comprises tacitement dans l'état de droit des *tributaires*."

Le contact des populations indiennes et de l'Islam immigré amena—remarque le même auteur—"de nombreux échanges". Le culte musulman des saints permit d'introduire, comme saints musulmans, des Dieux indous. Certains lieux consacrés furent islamisés. Sur les monnaies de certains princes musulmans, une curieuse formule rapproche les thèmes essentiels des deux religions: "L'Indéfinissable est unique, Mahomet est son avatâr".

Au point de vue spirituel, l'évolution des croyances religieuses et des pensées philosophiques avait peu à peu réduit l'opposition doctrinale du panthéisme polythéiste indou et du strict monothéisme musulman. On a vu antérieurement comment, sous l'influence de la *Bhagavad Guîtâ,* s'était répandu dans l'Inde l'adoration d'un Dieu personnel. D'autre part, l'Islam s'était rapproché du panthéisme dans certaines sectes, dont la plus importante était le *Soûfisme*.

Le Soûfisme était un mouvement mystique datant du XIIIe siècle et qui s'était développé surtout en Perse. Le mot *soûf* désignait le manteau de laine grossière que portaient alors les pauvres et les ascètes, qu'adoptèrent les premiers représentants de cette tendance. Dans le Soûfisme pénétrèrent des éléments indous, bouddhiques, et aussi grecs, néoplatoniciens: la synthèse religieuse qu'était déjà l'Islam devint ainsi plus complète encore, plus achevée.

Le *Soûfi* maintient l'idée islamique de l'unité divine; mais il s'aperçoit que Dieu englobe tout, pénètre tout; et il découvre Dieu au fond de lui-même. Certains soûfis vont jusqu'à déclarer: "Je suis Dieu".

Dès lors, la vraie piété ne consiste pas en l'acceptation de dogmes ni en actes d'obéissance; elle se manifeste par l'amour qu'on témoigne à Dieu. L'âme assoiffée de Dieu, c'est le chameau qui se hâte vers la Mecque, c'est le rossignol amoureux de la rose. La sainteté, c'est l'union avec Dieu. Uni à Dieu, le fidèle éprouve une sorte de délicieuse ivresse. Il jouit avec reconnaissance de tous les biens de ce monde. Parfois l'amour de Dieu ou de la Vie universelle s'exprime

en des termes allégoriques qui évoquent l'amour profane.

Sur le rapprochement des thêmes indous et musulmans, Paul Masson-Oursel écrit:

"L'extension du théisme indou à partir du Xe siècle restreignait l'opposition de l'Indouisme et de l'Islam. Au surplus, la plus directe, la plus forte influence musulmane venait de Perse, où l'Islam avait déjà dû s'adapter à la culture aryenne. Aucun type humain ne ressemblait plus au *yoguin* que le *soûfi*, dont l'ascétisme tendait au dépouillement du moi et à l'amour divin; mais en accueillant l'influence du Soûfisme, l'Inde ne faisait que récupérer l'un de ses idéaux; car la culture persane doit cette attitude psychologique autant à la contagion des mœurs indiennes qu'à l'action du Néoplatonisme."

Concluons avec Masson-Oursel:

"Non seulement l'Indouisme était moins éloigné que le Brâhmanisme des convictions de l'Islam, mais tout un aspect de l'Islam se trouvait déjà indouisé."

Les principaux penseurs musulmans ayant, dans l'Inde, rapproché Indouisme et Islam, sont Kabîr, Nânak et un grand homme d'action, Akbar.



Kabîr vécut dans le Nord de l'Inde de 1440 à 1518. Selon la légende, sa mère était une veuve-vierge (on nomme ainsi les femmes qui, ayant été mariées tout enfants, et ayant perdu leur mari sans avoir jamais eu de relation avec lui, étaient, cependant, condamnées par la coutume à ne jamais se remarier). Le père de la jeune femme était disciple de Râmânanda,—le penseur vishnouiste déjà cité appartenant à une école inspirée de Râmânoudja, prêchant l'amour de Dieu et la fraternité humaine. Un jour, le grand-père de Kabîr conduisit sa fille chez son guide spirituel; Râmânanda, ignorant son état de veuve, et obéissant à l'usage, lui souhaita un fils. La béné-

diction du sage ne put rester sans effet. Pour échapper à la honte, la mère abandonna son enfant, qui fut recueilli par le tisserand Nîroû et sa femme. Kabîr apprit d'eux le métier de tisserand, qu'il pratiqua toute sa vie, aux environs de Bénarès. Ce qui ne l'empêcha pas de composer des poèmes, d'enseigner, de prêcher, d'avoir des disciples.

Jusqu'ici, les penseurs appartenaient tous à de hautes castes, et ils avaient reçu une vaste culture. Cette fois, nous nous trouvons en présence d'un homme de basse caste, et sans instruction. On reconnaît ici l'évidente influence du démocratique Islam.

Nombre d'anecdotes révèlent le désintéressement, la bonté et aussi la candeur du poète tisserand. Un jour, il reçut en sa demeure des fakirs, et se réjouit à la pensée de leur offrir une généreuse hospitalité. Mais il s'aperçut qu'il ne possédait chez lui aucun aliment digne de ses hôtes, et il ne put s'en faire donner ni prêter par aucun de ceux auxquels il s'adressa. Il fit appel à sa femme: celle-ci lui confessa qu'un grand épicier du voisinage lui donnerait sans doute tous les produits nécessaires, mais qu'elle ne pouvait rien lui demander; car l'homme lui avait fait des propositions déshonnêtes. Mettant au-dessus de toute autre considération le devoir de bien recevoir ses hôtes, Kabîr invita son épouse à retourner chez l'épicier et à lui promettre une prompte satisfaction de ses désirs. La femme revint, chargée de précieux aliments et condiments: un magnifique repas put être offert aux fakirs... Le soir venu, la femme dût tenir sa promesse. Il tombait une pluie torrentielle: bon prétexte à rester au foyer. Mais Kabîr refusa de participer à une tromperie: il enveloppa son épouse en une couverture, et la transporta dans ses bras, jusqu'au seuil de l'épicier. Celui-ci s'étonna de voir les pieds de la jeune femme sans tache de boue ni goutte de pluie: quand il eut appris d'elle la vérité, il fut ému, renonça à son projet, respecta la femme du tisserand, devint le disciple de ce Maître.

Kabîr était si bon et tellement aimé dans les milieux populaires

que les Indous le considéraient comme un frère et que les Musulmans voyaient en lui l'un des leurs. Quand il mourut, à Maghar près de Gorakhpour, les uns et les autres réclamèrent son corps pour lui rendre, à leur manière, les derniers hommages. Au cours de leur dispute, le fantôme de Kabîr leur apparut, et leur ordonna de lever le voile qui recouvrait le cadavre: on n'y trouva rien d'autre qu'une brassée de fleurs. C'est elles que l'on se partagea: les Indous brûlèrent les leurs à Bénarès, en un lieu qui fut appelé depuis Kabîr Tchaoura; les Musulmans enterrèrent les leurs à une place où ils élevèrent ensuite un tombeau.

Depuis, il y a eu des disciples indous de Kabîr(les *Kabîr-panthîs*) et des disciples musulmans du Maître.

Aujourd'hui encore, les historiens discutent la question de savoir si Kabîr était ou n'était pas vraiment musulman. Certains soutiennent—ce que d'autres contestent—qu'il était en vérité un adepte plus ou moins orthodoxe du Soûfisme.

L'enseignement de Kabîr était purement oral. Sa pensée s'est exprimée en de nombreux poèmes, hymnes et odes. Le Pandit Jawaharlal Nehru, dans son ouvrage antérieurement cité *Glimpses of World History* (p. 392), rappelle que certains de ses poèmes en langue hindi sont toujours chantés, même en des villages éloignés de l'Inde du Nord.



Kabîr apparaît, avant tout, comme un réformateur religieux. Il a librement critiqué Indouisme et Mahométisme orthodoxes, et proposé une doctrine conciliant le meilleur des deux religions.

Il refuse d'accepter la croyance en un certain nombre de Dieux, y voit un effet de la *mâyâ*, principe d'illusion, repousse les théogonies compliquées chères à beaucoup d'Indous. Il méprise les six écoles philosophiques brâhmaniques, que, d'ailleurs, peu cultivé, il connaît

mal. Il n'admet pas de différence de caste, n'attribue pas de vertu exceptionnelle à l'ascétisme, ni au jeûne, ni à l'aumône. Le salut n'est à chercher ni dans la connaissance ni dans les œuvres: on ne le trouve que dans la foi et la dévotion, dans la *bhakti*.

Kabîr critique dans le même esprit le Mahométisme. Si Dieu avait tenu à ce que les hommes soient circoncis, pourquoi ne les aurait-il pas envoyés circoncis sur la terre? Si c'est la circoncision qui fait le musulman, comment une femme pourrait-elle devenir musulmane? Quel bénéfice moral y a-t-il dans le fait de réciter des prières, de faire des génuflexions, de se rendre à la Mecque, si l'on garde en soi un esprit de perfidie?

Kabîr exalte la *Parole* (*shabda*). Le mot était cher aux vishnouistes tels que Râmânanda, dont Kabîr a certainement subi l'influence. Il désigne à la fois l'action de l'éducateur et la révélation divine. A travers tous les mots que l'on peut entendre, il faut reconnaître la vraie Parole: "Je suis—dit Kabîr—un adorateur de la Parole: c'est elle qui m'a montré l'Invisible".

La Parole lui a découvert cette vérité: que le Dieu de toutes les religions est le même. Adoptant un nom cher aux indous et un nom cher aux musulmans, Kabîr appelle ce Dieu à la fois Râma et Ali. La cité de Râma est à l'Est, la cité d'Ali à l'Ouest: en vérité c'est au fond de nos cœurs que se trouvent Râma et Ali. Dans les *Pourânas* et dans le *Koran*, il n'y a que des mots; l'important, c'est l'expérience mystique où l'âme, s'harmonisant au jeu divin, s'exalte en l'amour. Tous ceux qui aiment Dieu sont frères, qu'ils soient indous ou musulmans.



Le plus remarquable descendant spirituel de Kabîr fut Nânak (1469-1538). On l'appelle Gourou Nânak, voyant en lui le précepteur idéal; ou Bâbâ Nânak (Nânak notre père); ou Nânak Shâh (Nânak notre roi).

Sa vie a été l'objet de nombreuses légendes. Un astrologue aurait annoncé la venue du prophète, se disant désolé à la pensée que lui-même ne vivrait pas assez pour contempler le grand homme dans toute sa gloire. Un jour, comme, enfant, Nânak gardait un troupeau, et qu'il s'était endormi au pied d'un arbre, l'ombre continua à le couvrir même quand le soleil s'inclina à l'horizon.

Nânak naquit en 1469, au village de Talwandî, dans la région de Lahore. Son père était un petit fermier indou, à la fois marchand et représentant du propriétaire foncier musulman.

Le jeune garçon étudia les écrits des indous, apprit de bonne heure le persan, fréquenta les ascètes et les fakirs indous et musulmans. Ses distractions, en bien des circonstances, irritèrent son père. Celui-ci l'envoya vivre auprès d'une sœur mariée, à Soultânpour. Il y fut employé dans un service gouvernemental. Accusé, à tort, d'avoir dilapidé les fonds publics, il abandonna cette situation et renonça au monde.

Il s'était plu, depuis longtemps, à composer des vers et à les chanter, en se faisant accompagner par son ami Mardânâ, qui jouait du *rebec*, une sorte de violon indigène. Libre de tout travail régulier, il se mit à voyager, avec Mardânâ, prêchant et chantant. Il parcourut ainsi toute l'Inde, Est, Sud, Nord et Ouest; selon certains, il alla même à Ceylan et en Arabie. Puis il revint en sa famille. Il mourut en 1538.

Il aimait à dire: "Il n'y a ni indou ni musulman". Il proclamait l'unité divine: "Dieu est un. L'un véritable existe et existera toujours... Son amour est infini et inexprimable." Il se plaisait à s'écrier: "Toi seul! toi seul!"

En face des perfections divines, Nânak se sent coupable: "Seigneur, qui peut connaître Tes qualités? Et comment compter mes vices?... Je ne suis ni chaste, ni sincère, ni instruit; je suis stupide et ignorant... je suis un pécheur. Toi seul est pur!... Ô Père, sois-moi indulgent! Je suis un pécheur! mais tu es le Pardonneur!"

—"Si telle est ta volonté, ô Seigneur! tu es mien et je suis tien."

Entre Dieu et l'homme, il faut un médiateur: c'est le *gourou*. Le vieux terme indou, signifiant le précepteur, l'éducateur, le maître de la vie spirituelle, reprend ici toute sa valeur: "Sans un bateau, pas de chemin sur la mer; le bateau, c'est le *gourou*".

Nânak a fondé le *Sikhisme*, la religion des Sikhs. Il est le premier des dix *gourous* honorés par les Sikhs.

Le Sikhisme rapproche la doctrine musulmane de certaines doctrines indoues. Dieu y est indifféremment nommé Allah, Hari (épithète de Vishnou), Râma, Govind, etc. Unique selon la conception islamique, Dieu crée le monde de sa propre substance, selon la conception indoue.

Le principal recueil d'hymnes sikhs est le *Granth* (*livre noble*), appelé aussi *Âdi-granth* (*livre fondamental*).



Sur la même ligne que Kabîr et Nânak, il faut placer un grand homme de pensée et d'action, le plus remarquable des souverains mogols, Akbar, né à Amarkot dans le Sind en 1542, mort à Âgrâ en 1605.

Élevé dans l'orthodoxie musulmane du Sounnisme, il favorise plutôt le Shiisme, qu'on a nommé un "protestantisme musulman", et, dans le Shiisme, le piétisme libéral et mystique des Soûfis.

Il enlève au Sounnisme son privilège de religion d'État, publie en faveur des religions indoues un édit de tolérance et de protection, traite sur un pied de parfaite égalité des fidèles des deux cultes. Il fait traduire en ses deux langues préférées, le persan et l'hindoustani, les *Védas*, les épopées sanscrites et les *Darshanas*.

Il recommande les mariages mixtes, épouse une princesse râdjpoûte, et assiste avec elle aux sacrifices qu'elle offre à ses Dieux. Il fait épouser à son fils une jeune fille râdjpoûte. Il nomme des indous

généraux, gouverneurs, ministres.—Le Pandit Jawaharlal Nehru, dans son ouvrage, déjà cité, *Glimpses of World History*(p. 483), montre à quel point cette tolérance était nouvelle dans l'Inde, et même dans le reste du monde. "A un moment où il était peu question de nationalité dans le pays, et où la religion était un facteur de division, Akbar plaça délibérément l'idéal d'une commune nationalité indienne au-dessus des exigences d'une religion séparatiste. En ce sens il peut être considéré comme le père du nationalisme indien."

Ce souverain rayonnant d'intelligence—un père jésuite nous a décrit ses yeux "vibrant comme la mer sous un éclatant soleil"—s'intéressa passionnément à toutes les religions de l'Inde. Il eut des entretiens non seulement avec des indous brâhmanistes, mais aussi avec des chrétiens (les pères jésuites espérèrent, à un certain moment, le convertir), avec les Djaïns, avec des Parsis. Il organisa des discussions entre eux tous et avec les musulmans. Dans un article à lui consacré en la *Revue de l'histoire des religions*, G. Bonet-Maury a pu l'appeler non seulement "un précurseur de la tolérance dans l'Inde", mais "un initiateur de l'étude comparée des religions".

De cette étude comparée, quelles conséquences tira-t-il?

"Il n'y a pas de raison suffisante pour accepter un credo et rejeter tous les autres."—"Toutes les religions, étant des manifestations également légitimes de la même aspiration, ont droit à un égal respect."

Un confident d'Akbar, Aboul Fazl, exprime leur commune tendance en une forme émouvante: "Mon Dieu, dans tous les temples je vois des hommes qui Te cherchent. Le Polythéisme? Toi. Et l'Islam? Toi... Un jour, je visite le temple, un autre jour, la mosquée; mais de l'un à l'autre, je ne cherche que Toi."

Pour son compte personnel, Akbar se prononce en faveur d'une Religion universelle, réunissant le meilleur des croyances opposées. Ce théisme éclectique fait une place à l'idée islamique de l'Unité Divine et aux symboles indiens du Soleil (*Soûrya*) et du Feu (*Agni*).

Il accepte la foi en la transmigration. Il n'admet pas de sacerdoce. Il recommande à tous une vie simple et pure, où l'on ne détruira pas d'existence.

Le Pandit Jawaharlal Nehru, dans l'ouvrage précédemment cité (p. 481), fait un curieux rapprochement entre Akbar et Ashoka: "Il est étrange qu'un empereur bouddhiste de l'Inde au troisième siècle avant Jésus-Christ et un empereur musulman de l'Inde au seizième siècle de l'ère chrétienne, parlent de la même manière et presque avec la même voix. On se demande si ce n'est point peut-être la voix de l'Inde elle-même qui s'exprime par la bouche de deux de ses grands fils."

G. Bonet-Maury, en l'article précédemment cité, note que le projet d'Akbar rapprochant toutes les religions sera repris, au XIXe siècle, par Râm Mohan Roy et le *Brâhmo-Samâdj*.

Il convient d'étudier maintenant ce penseur et cette organisation.

CHAPITRE XI

Râm Mohan Roy et le Brâhmo-Samâdj

A l'extrême fin du XVe siècle et au XVIe siècle, l'attention de nombreux Européens se tourne vers l'Asie en général, vers l'Inde en particulier. La curiosité et le goût de l'aventure ne sont pas les seuls mobiles déterminants; souvent le principal désir est d'acquérir une part des immenses richesses qu'ont attribuées jadis à ces régions lointaines certains voyageurs, dont le plus illustre a été le vénitien Marco-Polo (1254-1323). L'ouverture des routes maritimes va permettre de satisfaire ces diverses aspirations.

Le Portugais Vasco de Gama, par le Cap de Bonne Espérance, atteint Calicut, sur la côte de Mâlâbâr, en 1498. D'autres Portugais le suivent, au XVIe siècle. Puis, au XVIIe siècle, c'est le tour des Anglais et des Français. Ces deux peuples se disputent l'Inde au cours du XVIIIe siècle. Les Anglais finissent par l'emporter et ils établissent leur domination sur l'Inde.

Avec les aventuriers, avec les commerçants, avec les militaires et les dirigeants pénètrent dans l'Inde les missionnaires. Ils y introduisent le Christianisme, sous ses différentes formes.

Les maîtres étrangers de l'Inde cherchent, avant tout, à exploiter le pays dans leur intérêt économique. Aux doléances de la population pressurée ils veulent éviter d'ajouter le mécontentement de masses troublées dans leur foi religieuse. Ils s'abstiennent généralement d'intervenir dans la vie intérieure des religions; ils ont même parfois tendance à soutenir, contre les novateurs, les éléments

les plus conservateurs ou les plus réactionnaires de l'Indouisme et de l'Islam.

Cependant les idées et les sentiments dont l'ensemble constitue la foi chrétienne intéressent parfois les plus éveillés des Indiens. On a vu déjà le grand empereur Akbar s'entretenir avec les pères jésuites portugais, qui, à un certain moment, rêvent de le convertir.

Les esprits indiens aspirant à une vaste synthèse philosophique et religieuse vont être amenés à y introduire, à côté de l'Indouisme et de l'Islam, le Christianisme.

Ce sera le cas de Râm Mohan Roy et de son *Brâhmo-Samâdj*.



Râm Mohan Roy (appelé aussi Râm Mohan Ray) naquit en 1774 à Bardvân, dans le bas Bengale. Il appartenait à une grande famille aristocratique: le mot Roy correspondait à un titre héréditaire.

Bien que brâhmane de naissance, né d'un père vishnouiste, il fut, dès l'enfance, nourri de culture islamique. Il fut élevé à la cour du Grand Mogol, où la langue officielle était le persan, et, tout enfant, apprit l'arabe. C'est dans cette langue qu'il connut Euclide et Aristote. Il fut particulièrement influencé par le Soûfisme, dont il pratiqua les exercices mystiques.

C'est de quatorze à seize ans qu'il apprit le sanscrit, à Bénarès, et qu'il étudia les œuvres philosophiques et théologiques indoues. Selon ses biographes indiens, ce fut comme une nouvelle naissance.

Cependant, il fut choqué par certains caractères de l'Indouisme. Dès l'âge de seize ans, il publia contre l'idolâtrie un livre en persan, dont la préface était en arabe. Il suscita ainsi l'indignation de son père, qui le chassa de la maison familiale.

Pendant quatre ans, il voyagea, dans l'Inde, puis au Thibet. Il y étudia le Bouddhisme, mais eut des difficultés avec de fanatiques lamas (prêtres bouddhistes thibétains).

Pardonné, il rentra au foyer à vingt ans, se laissa marier.

Animé d'une curiosité toujours en éveil, il désira connaître la civilisation européenne et chrétienne. Il apprit l'anglais, puis l'hébreu, le grec, le latin. Il se décida à collaborer avec les dirigeants britanniques pour lutter contre ce qu'il jugeait les plus choquants des usages indous, le culte des idoles et surtout la *satî* (la coutume de brûler les veuves sur le bûcher du mari décédé). On dit qu'ayant vu une jeune belle-sœur périr de cette mort atroce, il avait fait le serment de lutter jusqu'à l'abolition de cette criminelle institution.

Il fut, à nouveau, chassé de sa famille, repoussé par tous les siens. Il vécut une dizaine d'années dans la solitude, gagnant sa vie comme précepteur, n'ayant que deux ou trois amis européens.

A la mort de son père, il hérita de biens considérables, se réconcilia avec les siens, fut nommé *râdjâh* par l'empereur de Delhi. Ce grand seigneur au beau visage donnait des réceptions magnifiques, avec musiciens et danseuses, dans son palais et ses somptueux jardins de Calcutta.

Cependant il continuait à étudier les *Védas*, qu'il traduisit en bengali et en anglais, et qu'il commenta,—et aussi les *Oupanishads* et le *Nouveau Testament*. En 1820, il publia un ouvrage intitulé les *Préceptes de Jésus, guide vers la paix et le bonheur*.

Il entra en rapport avec des *Unitariens* (ces chrétiens protestants sont partisans d'une liberté illimitée; ils recommandent une vie morale inspirée d'un christianisme sans dogmes, et pénétrée d'esprit panthéistique; c'est "le meilleur mouvement religieux qu'ait vu notre siècle", selon Ernest Renan). Râm Mohan Roy fit quelque temps partie d'une *Société des Unitariens*, fondée par un de ses amis, le pasteur Adam, qui espérait le convertir. Mais il ne put jamais admettre ni la divinité de Jésus, ni la Trinité.

Il essaya de grouper quelques amis désireux d'adorer ensemble le Dieu invisible. Après diverses tentatives, il réussit, en août 1828, à fonder une association religieuse destinée à un grand avenir,

la *Maison de Dieu*, le *Brâhmo* (*ou Brâhma*) *Samâdj*. Avec lui collaboraient alors deux grands Indiens qui, après sa mort, animèrent et développèrent la société: l'aïeul et le père de Rabindranâth Tagore, Dvârkânâth Tagore et Dévendranâth Tagore (il sera question d'eux plus loin).

Le *Brâhmo-Samâdj* se vouait "au culte du seul *brahman* sans second, de l'Être éternel, inaccessible, immuable, qui est l'auteur et le conservateur de l'univers". L'église était une maison de prière ouverte à tous les hommes sans distinction de couleur, de caste, de nation, de religion. Chaque samedi soir, de sept à neuf, on y récitait les *Védas*, lisait les *Oupanishads*, prêchait sur des textes védiques, chantait des hymnes, qu'accompagnait un musicien musulman. "Le culte devait encourager la contemplation de l'Être suprême, la charité, la pitié, la vertu, et fortifier le lien d'union entre tous les hommes de toutes les croyances."

Râm Mohan Roy fit d'ardentes campagnes en faveur de multiples réformes sociales: contre la *satî*, qu'il réussit à faire interdire par le gouvernement anglais; contre la polygamie; pour le remariage des veuves et pour les mariages entre castes; pour le rapprochement des indous et des musulmans; pour une instruction moderne à base de science; pour l'éducation des femmes; pour la liberté de la presse. Il fonda un journal persan et un journal bengali; il y défendit la cause de la liberté politique pour tous les peuples de l'univers.

En 1830, il fut envoyé en Angleterre, comme ambassadeur, par l'Empereur de Delhi. Arrivé en avril 1831, il fut reçu chaleureusement même à la cour, devint l'ami du philosophe de l'*intérêt général* Bentham, fit un court séjour en France. Il mourut, d'une fièvre cérébrale, en septembre 1833, à Bristol, où il fut enterré.

Romain Rolland (1866-1944), qui lui a consacré des pages émues dans un chapitre de sa *Vie de Râmakrishna*, intitulé les *Bâtisseurs de l'Unité*, écrit de lui: "Grand écrivain en sanscrit, bengali,

arabe, persan et anglais, père de la prose bengali moderne, auteur d'hymnes célèbres, de poèmes, de discours, de traités philosophiques, politiques, d'écrits de controverses dans tous les ordres, il a semé à pleines mains sa pensée et sa flamme... Cette personnalité gigantesque,... cet homme extraordinaire, qui ouvrit une nouvelle ère dans l'histoire spirituelle de l'ancien Continent, a été le premier type, dans l'Inde, de l'humanité universelle."



Voulant rester, ou désirant paraître, un Indou orthodoxe, Râm Mohan Roy, à l'appui de ses propres thèses, invoque constamment les *Védas*, et aussi les *Oupanishads*, ainsi que la doctrine de quelques commentateurs qualifiés, tels que le "très célèbre Shankara".

Ce sont ces textes sacrés et certains passages de ce grand philosophe qu'il invoque lorsqu'il défend le monothéisme et critique l'idolâtrie, en laquelle il voit un obstacle à la vie spirituelle de l'Inde et l'objet de justes critiques d'Européens même bienveillants.

Selon les *Védas*, du moins selon "les parties spirituelles" de cette œuvre, l'homme est porté, par nature ou par habitude, à donner une forme visible et tangible à l'objet ou aux objets de sa vénération et de son culte, même alors qu'il avoue ne point pouvoir les connaître. Toujours il tend à humaniser la Divinité. De là une idolâtrie tantôt grossière, tantôt raffinée, qui toujours conduit l'intelligence à de vaines superstitions.

Pourtant, les textes sacrés ont pris, contre cette fâcheuse tendance, toutes sortes de précautions. Ils recommandent à l'homme de porter exclusivement son attention sur les objets qui l'entourent parce que, en de telles recherches, un esprit non prévenu ne peut pas ne point découvrir le suprême Ordonnateur de l'univers.

Le culte adressé aux planètes, aux éléments, à des abstractions

personnifiées, à des héros déifiés, n'est destiné, selon les *Védas*, qu'aux faibles d'esprit. Les hommes d'intelligence plus haute doivent pratiquer une dévotion toute spirituelle.

Râm Mohan Roy dénonce vigoureusement l'immoralité des Dieux qu'adore l'idolâtre, un Krishna, par exemple, le plus aimé de tous. La vie de telles Divinités est "une suite continue de débauches, de sensualités, de mensonges, d'ingratitudes, de perfidies, de traîtrises". Quels exemples pour leurs fidèles!

Certains défenseurs de l'idolâtrie ont tort de soutenir que chacune de ces Divinités représente seulement tel ou tel attribut du Dieu unique. Les attributs ne peuvent à ce point être détachés de la substance. Ils ont tort de prétendre qu'on ne peut adorer Dieu sans symboles matériels. Est-ce que les musulmans, du plus humble au plus élevé, est-ce que les disciples de Kabîr et de Nânak, est-ce que les chrétiens protestants, du moins en Europe, n'adorent point Dieu sans recourir à des objets consacrés?

En vérité, il n'y a qu'un seul Dieu, et il est au-delà de toute perception, de toute description, de toute compréhension. Nous savons seulement de lui qu'il est l'Être suprême, le Créateur et le Régulateur de l'univers. Si on le qualifie d'omniprésent, c'est seulement pour affirmer qu'il est l'unique support du monde extérieur et de tout ce qui s'y rencontre. L'adoration de ce Dieu unique, la dévotion en esprit, la bienveillance envers nos frères, la maîtrise de soi: ce sont les seuls moyens d'atteindre au bonheur sur cette terre, et ensuite à l'éternelle béatitude.



A la mort de Râm Mohan Roy, le Brâhmo-Samâdj décline. Cependant Dvârkânâth Tagore, l'aïeul du poète Rabindranâth, reste fidèle à cette société, et, par son appui, contribue à la sauver. Mais il meurt en 1846, au cours d'un voyage en Angleterre, comme Roy.

"Cette double mort—écrit Romain Rolland—atteste le courant qui portait vers l'Europe les premiers pilotes du *Brâhmo-Samâdj*."

L'œuvre va être reprise par son fils Dévendranâth Tagore (1817-1905); une noble personnalité, douée de qualités multiples, la beauté, une haute intelligence, une rare sensibilité poétique. Il a laissé une *autobiographie* en bengali, et, en sanscrit, le *Brâhmo Dharma*, "manuel théiste de religion et de morale pour l'édification des fidèles" (les deux ouvrages ont été traduits en anglais; le dernier a été traduit du sanscrit en plusieurs langues de l'Inde).

C'est lui qui a vraiment fait du *Brâhmo-Samâdj* une religion nouvelle. Il en a organisé le culte, prêchant lui-même quand il se sentait inspiré; il a fondé une école de théologie pour la formation des ministres du culte. S'inspirant des *Oupanishads*, il a formulé, en quatre articles, la profession de foi de la nouvelle Église:

"I. Au commencement était le néant. *Un Suprême* existait seul. Il a créé tout l'univers.

II. *Lui Seul* est le Dieu de Vérité, l'Infinie Sagesse, la Bonté et la Puissance, l'Éternel et le Tout Pénétrant, l'Un sans second.

III. C'est dans son culte, dans son adoration que réside notre *salut* en ce monde et en l'autre.

IV. Le culte consiste à L'aimer et à faire ce qu'Il aime."

Le Dieu de Dévendranâth, Dieu personnel qui ne s'est jamais incarné, est révélé par la nature et connu par intuition.

En 1862, Dévendranâth Tagore, après une retraite de dix-huit mois dans l'Himâlaya, prit comme coadjuteur un jeune homme de vingt-trois ans, Késhab Tchandra Sen (1838-1884).

Késhab appartenait à la classe des médecins, donc à la bourgeoisie, non à l'aristocratie. Élevé dans une école anglaise, il n'avait pas appris le sanscrit, qu'il ignora toute sa vie. Profondément mystique, sujet à des accès de perte de conscience dus à un excès de dévotion, il avait profondément subi l'influence du Christianisme. Il a, vers la fin de sa courte existence, reconnu que "dès les premiers

temps de sa vie, la Providence l'avait mis en présence de trois majestueuses figures rayonnantes du Divin: Jean-Baptiste, Jésus, Saint Paul. Dans une conférence de 1879, il déclare: "Mon Christ, mon doux Christ, le joyau le plus éclatant de mon cœur, le collier de mon âme, depuis vingt ans je le chéris dans mon misérable cœur". D'autre part, Késhab voyait dans la religion "la base des réformes sociales"; il projetait déjà de créer les institutions sociales qu'il a fait, plus tard, réaliser par le *Brâhmo-Samâdj*, pour le service du peuple et l'instruction des masses.

Ces tendances, opposées à celles du grand seigneur Dévendranâth, beaucoup plus attaché aux traditions indiennes, amenèrent entre eux une rupture en 1866. Dévendranâth prit la direction du premier *Brâhmo*, l'*Âdi-Brâhmo*, qu'il abandonna plus tard pour se retirer à Shântinikétan, le *Séjour de la paix*; Késhab fonda le *Brâhmo-Samâdj de l'Inde*.

La première manifestation de ce nouveau *Brahmo-Samâdj* fut une conférence de Késhab sur le Christ, considéré comme une personnalité asiatique, mal comprise par l'Europe. D'autre part, une place fort importante fut faite dans le culte nouveau au souvenir du grand mystique indien Tchaïtanya.

Après un voyage triomphal de Késhab en Angleterre (1870), le caractère chrétien de l'organisation s'accentue. Les réunions ont lieu le dimanche. Le maître y officie, entouré de douze apôtres. On communie avec le riz et l'eau.

Un nouveau schisme se produit dans le *Brâhmo-Samâdj*: il se forme en 1878 un *Samâdj* antichrétien, le *Sâdhâran-Samâdj*.

A la mort du grand homme, que pleurent une élite européenne et une élite indienne (dont Râmakrishna, le penseur étudié au prochain chapitre), son successeur est l'un de ses disciples, Pratâp Tchandra Madjoumdâr.

Mais les schismes successifs ont nui à la création de Râm Mohan Roy. En 1921, le nombre total des membres des trois *Brâhmo-*

Samâdj ne dépasse pas 6.400. Alors qu'une œuvre rivale, d'esprit purement indien, et préconisant le retour aux Védas, l'*Ârya-Samâdj*, création de Dayânanda Sarasvatî (1824-1883), groupe, à la même époque, 468.000 Indiens.



Il est curieux de constater que l'influence de Râm Mohan Roy a pu s'exercer fort loin de l'Inde notamment sur un Européen dont elle a transformé la vie.

C'est ce que montre Rabindranâth Tagore en quelques pages émouvantes de sa *Religion du Poète* (Paris, Payot, 1924; p. 124-129).

"Lorsque j'étais jeune,—écrit Tagore,—un étranger d'Europe vint se fixer au Bengale. Il voulut demeurer parmi les gens du pays, partager avec eux leur vie frugale, et leur offrit généreusement ses services. Il trouva un emploi chez les riches, leur enseignant le français et l'allemand. L'argent ainsi gagné lui permettait d'aider les étudiants pauvres à s'acheter des livres." Désireux, à cette fin, d'économiser le plus possible, il se refusait l'usage des moyens de transport, marchant pendant des heures sous un soleil tropical. "Finalement, sous l'effort du surmenage et l'influence d'un climat et d'un milieu étrangers, il tomba malade. Il mourut et fut incinéré dans notre four crématoire selon ses dernières volontés."

Tagore fait discrètement observer comment cet être tout de modestie et de dévoûment était différent des autres Européens, venus dans l'Inde soit pour s'enrichir, soit "dans l'intention professionnelle d'inculquer des croyances sectaires".

Cet homme était un Suédois, nommé Hammargren, qui avait décidé de se mettre au service du peuple indien après avoir lu certaines œuvres de Râm Mohan Roy. Son ambition, qu'il n'arriva pas à réaliser, était de fonder une bibliothèque pour commémorer la mémoire du grand Indien dont il était l'admirateur passionné.

CHAPITRE XII

SRÎ RÂMAKRISHNA: L'HARMONIE DES PHILOSOPHIES ET DES RELIGIONS

LE large idéal humain animant le *Brâhmo-Samâdj* a eu, dans l'Inde, d'autres remarquables représentants: au premier rang, une personnalité extraordinaire, d'une originalité intense, d'une haute bizarrerie, d'un fascinant attrait: Râmakrishna.

Comme textes en français, sur cette vie singulière, on peut lire une conférence faite à New-York, en février 1896, par le plus grand de ses disciples, Vivékânanda, sous le titre *Mon Maître* (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1942); l'ouvrage intitulé: *Le Visage du Silence*, par Dhan Gopâl Moukherdjî (traduction Gabrielle Godet, Paris, Attinger, 1932); surtout la *Vie de Râmakrishna*, par Romain Rolland (Paris, Stock, 1930).

Ses parents, les Tchattopâdhyâya, étaient des brâhmanes, d'une stricte orthodoxie et d'une extrême pauvreté. Il arrivait que la mère jeunât tout un jour afin de pouvoir secourir un pauvre.

Celui qui sera plus tard Râmakrishna, et auquel ses disciples donneront le titre honorifique de *Srî* (prononcer: Shrî) qui exprime l'excellence d'une personnalité exceptionnelle, se nommait d'abord Gadâdhar. Il naquit dans un village au Bengale, Kâmârpoukour, le 18 février 1836. Une légende lui attribue le privilège d'une immaculée conception.

Il avait sept ans quand son père mourut. Son frère, pour faire vivre la très pauvre famille, ouvrit une école à Calcutta. Gadâdhar

y fut élève. Mais il fut vite dégoûté des études qu'on y faisait. Il eut le sentiment que cet enseignement avait seulement pour but d'améliorer la vie matérielle des maîtres et des disciples. Lui-même ne s'intéressait qu'aux choses de la religion. La famille décida de faire de lui un prêtre.

Une femme riche et généreuse, mais appartenant à la caste inférieure des *shoûdras*, avait fondé, à six kilomètres de Calcutta, sur la rive gauche du Gange, en un lieu nommé Dakshineshwar, un temple consacré à la grande Déesse Kâlî, la Mère Divine; vaste édifice à cinq dômes avec flèches, en un beau jardin. Elle cherchait pour ce temple, un desservant. Dans l'Inde, où les moines errants sont particulièrement honorés, la situation de prêtre attaché à un temple est peu considérée: on reproche à ce religieux, qui se laisse rémunérer pour cette tâche, de faire commerce des choses sacrées. Gadâdhar était si pauvre qu'il dut accepter cette situation, si humiliante fût-elle.

Tout de suite il éprouva un amour passionné pour la Déesse à laquelle le desservant devait vouer tous ses soins,—l'éveillant, la vêtant, lui portant des aliments et des fleurs, la dévêtant, la couchant. Cependant un doute lui vint: est-il vrai qu'il existe au monde une telle Mère de Béatitude? Jour après jour, il se posait la grande question. Peu à peu, il négligea son service au temple. Il alla vivre dans un petit bois voisin, méditant, pleurant. Il avait perdu toute notion de sa personne, serait mort de faim si l'un de ses cousins n'était venu lui mettre dans la bouche un peu de nourriture. Un jour béni, il eut enfin l'extase à laquelle il aspirait. "Au-dedans de moi—a-t-il dit plus tard à ses intimes—roulait un océan de joie ineffable. Jusqu'au fond, j'étais conscient de la présence de la Divine Mère." Désormais, Kâlî dirigera toute l'existence de son fidèle, lui confiera, en des visions, de merveilleuses révélations.

Le jeune prêtre recommença à servir la Déesse dans son temple, selon les rites, accomplissant régulièrement sa tâche. Un jour que,

13

de la terrasse, il contemplait le Gange, il vit descendre d'une barque une femme d'environ trente-cinq ans, grande et belle, vêtue de la robe ocre rouge qui désignait les *sannyâsins* (les hommes ou femmes ayant renoncé au monde). Dès qu'elle vit Gadâdhar, elle lui dit en pleurant: "Mon fils, c'est vous que je cherchais depuis longtemps".

C'était une brâhmanî, d'une noble famille et d'une exceptionnelle culture. On ne la connaît que sous le nom de *Bhaïravî Brâhmanî, la Nonne Brâhmanî.* Elle résolut d'être la mère spirituelle du jeune prêtre, vécut auprès de lui plusieurs années (trois ans selon certains textes, six ans selon d'autres). Elle lui fit connaître tous les systèmes philosophiques de l'Indouisme, tous les procédés du *yoga*, la vraie signification de la *bhakti* (l'adoration religieuse). Elle reconnut en Gadâdhar un nouvel *avatâr*, une nouvelle incarnation du Divin.

Vers la fin de 1864, passa à Dakshineshwar un étrange moine errant, Totâpourî (*l'Homme tout nu*). Il avait fait vœu de ne jamais rester plus de trois jours au même endroit; mais, en la circonstance, il comprit qu'il valait la peine de transgresser cette obligation. Il demeura onze mois. Il proposa au prêtre de lui enseigner le *Védânta* sous sa forme la plus haute, celle de l'*Advaïta*. Gadâdhar demanda à Kâlî et obtint d'elle l'autorisation de recevoir cet enseignement. Totâpourî devint son "*gourou* védântiste". Il lui conféra l'initiation dans l'ordre des *sannyâsins*, lui fit abandonner le nom qu'il tenait de ses parents, le nomma *Râmakrishna*. A ces deux noms, qui évoquaient les magnifiques incarnations humaines du Dieu Vishnou, il ajouta celui de *Paramhamsa* (*l'Aigle qui plane*). Puis il partit mystérieusement comme il était venu.



Râmakrishna était alors un petit homme brun, maigre, nerveux et fragile, à la courte barbe, aux yeux obliques un peu bridés, au

sourire affectueux et malicieux. Son visage, sur certaines de ses photographies, donne l'impression d'être un masque poilu pouvant symboliser la bienveillance.

Il était, maintenant, initié aux plus hautes spéculations de l'Inde. Il avait tenu, pendant un certain temps, à mener la vie des fidèles appartenant à telle ou telle secte particulière, adorateurs de Vishnou ou de Râma. Il avait découvert, que, sous des noms différents, le même Dieu était honoré.

Il se demanda si la même vérité s'imposerait à lui, en dehors de l'Indouisme. Il voulut connaître, par une expérience intime, d'autres grandes religions.

Vers la fin de 1866, ayant admiré la ferveur avec laquelle un humble musulman s'absorbait dans ses prières, il lui demanda de l'initier à l'Islam. Il abandonna pendant plusieurs jours le temple de Kâlî, pria, s'habilla, se nourrit à la manière mahométane, mangea, dit-on, des aliments interdits dans l'Indouisme, comprit qu'on pût avoir l'horreur des images et des idoles. Il répétait dévotement le nom d'Allah. Un jour, il vit s'avancer vers lui le Prophète tel qu'il l'imaginait, un personnage grave et radieux, à la longue barbe, et il le sentit se fondre en lui.

Vers la fin de 1874, il entra en rapport avec des chrétiens. Pendant deux années, il étudia la religion chrétienne, se fit lire la Bible par un traducteur, médita sur la personne du Christ. Il se le représenta comme un *Maître Yoguin*, l'*Amour incarné*. Un jour, il vit venir à lui un personnage au teint clair, aux beaux grands yeux, au regard serein, qui l'embrassa, se fondit en lui. Il comprit que c'était le *Fils de l'Homme*, tomba en extase, y demeura trois jours. En revenant à l'état normal, il déclara que Jésus était une incarnation divine au même titre que Râma et Krishna. —Ainsi, ayant suivi la même route que les musulmans et les chrétiens, il avait, au terme, retrouvé son Dieu.

Parfois, au cours de ses méditations religieuses, il entrait en

samâdhi, c'est-à-dire en extase: les fonctions organiques se ralentissaient ou, momentanément, s'arrêtaient, comme en une sorte de mort. Son esprit se perdait en Dieu.

Il avait découvert très tôt que deux obstacles s'opposent à la vie religieuse (il disait alors: à la vision de la Mère) l'idée de sexe et l'idée d'argent. Pour exclure toute préoccupation du sexe, il s'habilla et parla, pendant un certain temps, à la manière des femmes, se livra à des travaux exclusivement féminins: ainsi toute hantise sexuelle disparut en lui. En toute femme, même dans les femmes les plus déchues, il ne voyait plus que la Mère. D'autre part, il s'était interdit de toucher jamais à l'argent: même pendant son sommeil, le contact d'une pièce de monnaie le jetait dans un état où sa main se contractait et où son corps était comme paralysé.

Il se fit du renoncement une règle absolue, ainsi que de la bienveillance envers tous. Il décida d'aller accomplir quelques travaux domestiques dans la maison d'un de ces parias dont tous les Indous orthodoxes doivent fuir le contact. Le paria s'y refusant, Râmakrishna se glissait la nuit en la demeure maudite, essuyait les meubles de ses longs cheveux.

La réputation du saint s'étant de plus en plus répandue, des milliers d'Indiens vinrent le visiter, écouter ses conseils, se purifier et se fortifier à son contact, recevoir sa bénédiction. Certains de ses visiteurs sont connus: Késhab Tchandra Sen, du *Brâhmo-Samâdj*, qui l'invita à venir aux réunions de ce groupe, où le saint se rendit parfois; et l'acteur-auteur Guirîsh, athée, ivrogne et débauché, qui, après une longue résistance, finit par se convertir.

Autour de Râmakrishna s'était groupé un nombre croissant de disciples. D'abord, sa femme même, Sâradâdévî. Quand Gadâdhar, bouleversé par la recherche de Kâlî, avait fait craindre à ses proches qu'il ne tombât dans la folie, ses parents l'avaient marié, selon l'usage de l'Inde, à une fillette de cinq ans, qui continua à vivre en sa famille. Quand la jeune fille fut nubile, elle se rendit auprès de

son mari, qui avait oublié son existence. Il lui expliqua qu'il voyait en elle, comme en toute femme, seulement la Mère et la pria de l'aider à mener une vie de pureté. Elle y consentit. Un jour, cependant, elle osa timidement exprimer le désir d'avoir des enfants. Râmakrishna lui répondit que ses enfants seraient très nombreux, viendraient à elle de toutes les parties du monde. Sâradâdévî comprit, accepta, resta toute sa vie la pure compagne du saint, se montra envers lui d'un dévouement admirable, fut, pendant la vie et après la mort de Râmakrishna, une mère pour tous ses disciples.

On consacrera le prochain chapitre au plus célèbre de ces disciples, Vivékânanda. Citons seulement ici le jugement que celui-ci portait sur Râmakrishna: "En la présence de mon Maître, je découvris que l'homme peut être parfait, même dans ce corps-ci. Les lèvres de mon Maître n'ont jamais maudit personne, n'ont même jamais critiqué personne. Ses yeux n'avaient plus la faculté de voir le mal, son esprit n'était plus capable de percevoir le mal. Il ne voyait rien d'autre que le bien. Cette immense pureté, cette immense renonciation est l'unique secret de sa spiritualité."

Nommons encore, parmi les disciples, Râkhâl Tchandra Ghosh, qui devint plus tard Swâmî Brahmânanda, et dont Vivékânanda disait qu'il était "une montagne de spiritualité". Il a été le premier Président-Abbé du Monastère et de la Mission dont il sera question plus loin. Il a recueilli et publié ses entretiens avec Râmakrishna, qui ont paru en français sous le titre *Les Paroles du Maître*.

En avril 1885, Râmakrishna fut atteint d'un cancer à la gorge, qui lui infligeait de vives souffrances. Il refusa d'écouter les médecins, qui voulaient lui interdire la parole et l'extase. Il continua à mener la même existence qu'auparavant mais avec encore plus de détachement et de sérénité. Le 15 août 1886, bien que très malade, il eut la force de parler à ses disciples pendant deux longues heures, s'évanouit, se réveilla, donna à Vivékânanda ses dernières instruc-

tions, prononça trois fois le nom de Kâlî, entra, enfin, dans l'extase suprême.

***

La doctrine de Râmakrishna n'a rien de commun avec un jeu de concepts métaphysiques. C'est l'expression d'une expérience, ou plutôt de quelques expériences privilégiées.

Dans l'introduction à la principale *Vie de Râmakrishna* en langue anglaise, Gândhî écrit: "Ses paroles ne sont pas celles d'un homme seulement savant: elles sont des pages tirées du Livre de Vie; elles sont les révélations de ses propres expériences".

Ces expériences lui ont révélé l'harmonie profonde du mysticisme et du Védântisme, et l'harmonie profonde de toutes les religions.

Dès l'origine de sa vie spirituelle, il a été mystiquement attaché à la Déesse Kâlî, la Mère Divine, la Mère de Béatitude. Puis, par la Nonne Brâhmanî, il a connu tous les systèmes philosophiques de l'Inde; par son *gourou* védântique Totâpourî, il a compris l'importance particulière du *Védânta*.

Dans le *Védânta*, il s'est refusé à choisir entre le monisme absolu d'un Shankara et le monisme relatif d'un Râmânoudja. Les deux points de vue lui paraissent légitimes. Selon lui, "l'union entre l'Indifférencié et le différencié est l'objet propre du *Védânta*".

L'Univers fait de différenciations n'est pas irréel; et il faut bien y revenir, quand on reprend l'enveloppe de son moi, au sortir du *samâdhi*. Même, bien compris, l'univers pourrait être "une chose de joie".

Mais, par-delà le différencié, il y a l'Indifférencié, l'Absolu. Il y a Dieu; un Dieu tout à la fois impersonnel et personnel, Brahman et Kâlî.

Dans l'un de ses entretiens, Râmakrishna déclare:

"Quand je pense à l'Être suprême comme inactif, ne créant pas, ne conservant pas, ne détruisant pas, je l'appelle *Brahman* ou *Pourousha*, Dieu impersonnel. Quand je pense à lui comme actif, créant, conservant, détruisant, je l'appelle *Shakti*, ou *Mâyâ*, ou *Prakriti*, Dieu personnel. Mais la distinction entre eux ne comporte aucune différence. L'impersonnel et le personnel sont le même Être. Tel le lait et sa blancheur. Tel le diamant et son éclat. Tel le serpent et sa reptation. On ne peut penser à l'un sans l'autre. La Mère Divine et le Brahman sont Un."

Et encore:

"Kâlî n'est autre que ce que vous appelez *Brahman*. Kâlî est *Shakti*, l'Énergie primitive... Quand elle est inactive, nous appelons Cela *Brahman*. Mais quand Cela est en fonction créatrice, conservatrice, destructrice, alors nous appelons Cela *Shakti* ou *Kâlî*."

Ainsi conçue, Kâlî peut être considérée comme la divine Médiatrice entre l'Infini et le fini. Désormais, la pensée philosophique s'identifie à l'émotion mystique. Râmakrishna célèbre en ces termes la grande Déesse (on reviendra plus loin sur les différents chemins qu'il indique pour parvenir jusqu'à elle):

"Oui, ma Sainte Mère n'est nulle autre que l'Absolu. Elle est à la fois l'Un et le Multiple, et l'au-delà de l'Un et du Multiple... Ma Sainte Mère dit: *Je suis la Mère de l'Univers, je suis le Brahman du Vêdânta, je suis l'Âtman des Oupanishads... C'est moi, le Brahman, qui ai causé cette différenciation... J'ordonne tout Karman, bon et mauvais... Venez à moi ! ou par l'Amour (Bhakti), ou par la Connaissance (Jnâna), ou par l'action (Karma), menant à Dieu. Et je vous conduirai à travers ce monde, Océan de toute œuvre... Et je vous donnerai aussi la connaissance de l'Absolu, si vous voulez... Vous ne pouvez vous défaire du moi ni de Moi. Même ceux qui ont réalisé l'Absolu dans le samâdhi, reviennent à moi, par ma volonté...*

Ma Sainte Mère est l'Énergie Divine Primordiale. Elle est partout. Elle est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur des phénomènes.

Elle a enfanté le monde. Et le monde la porte dans son cœur. Elle est l'Araignée; et le monde est la toile qu'elle a tissée. L'Araignée extrait la toile de sa substance, et puis s'y enroule. Ma Mère est à la fois le contenant et le contenu. Elle est l'écorce. Elle est l'amande."

Dans l'Inde, la Déesse Kâlî est souvent représentée dansant sur le corps du Dieu Shiva, qui est étendu sous elle. Râmakrishna donne de cette représentation symbolique une magnifique interprétation:

"Il faut que l'humanité meure, avant que se manifeste la Divinité. Mais cette Divinité doit mourir à son tour, avant qu'ait lieu la manifestation suprême. C'est sur le corps de la Divinité morte que la Bienheureuse Mère danse sa danse céleste."

La manifestation suprême, c'est la réalisation de l'Absolu: "La Mère toute-puissante, s'il lui plaît, enlève de tout être créé la dernière trace de l'ego, et elle le comble de la connaissance du Dieu absolu, indifférencié. L'*ego* limité, grâce à Elle, se perd dans l'*Ego* sans limites, l'*Âtman-Brahman*."

Cette conception permet à Râmakrishna de célébrer, en même temps, tous les hommes pieux qui ont, depuis le plus lointain passé, honoré l'Inde, et aussi les adeptes du groupe religieux le plus récent, le *Brâhmo-Samâdj*:

"Salutation aux pieds du jnânin! Salutation aux pieds du bhakta! Salutation aux dévots qui croient en Dieu avec forme! Salutation aux dévots qui croient en Dieu sans forme! Salutation aux fidèles anciens de *Brahman*! Salutation aux modernes fidèles du *Brâhmo-Samâdj*!"



Ayant proclamé l'accord de toutes les tendances animant les conceptions mystiques et philosophiques de l'Inde, Râmakrishna tire encore de son expérience l'idée que toutes les religions peuvent conduire à Dieu; qu'il y a, entre toutes les religions, une profonde harmonie.

"J'ai pratiqué—dit Râmakrishna à ses disciples—toutes les religions: Indouisme, Islam, Christianisme; et j'ai suivi aussi les voies des différentes sectes de l'Indouisme... J'ai trouvé que c'est le même Dieu vers qui toutes se dirigent, par des voies différentes... Je vois que tous les hommes se querellent, au nom de la religion... Ils ne réfléchissent pas que Celui qui est appelé *Krishna* est appelé aussi *Shiva*, qu'il a nom l'*Énergie Primitive*, *Jésus* ou *Allah*!

Un seul Râma, qui possède mille noms!... Le réservoir a plusieurs escaliers. De l'un, les indous puisent l'eau dans des cruches, et ils l'appellent *djal*; de l'autre, les musulmans puisent l'eau dans des outres de cuir, et ils l'appellent *pânî*; d'un troisième, les chrétiens, et ils l'appellent *water*. Prétendrons-nous que cette eau n'est pas *djal*, mais *pânî* ou *water*? Quel ridicule!... La substance est une, mais elle porte des noms différents. Et chacun cherche la même Substance! seuls varient le climat, le tempérament et le nom!"

Et encore:

"De même qu'on peut monter sur le toit d'une maison au moyen d'une échelle, d'un bambou, d'un escalier ou par divers autres moyens, de même les chemins et les manières d'arriver à Dieu sont multiples. Chaque religion dans le monde est un de ces chemins pour l'atteindre."

Il devrait y avoir, entre toutes les religions, entre toutes les âmes religieuses, une parfaite sympathie excluant toute controverse sur les défauts et les mérites respectifs des diverses croyances.

"Ne discutez pas sur les doctrines et les religions. Il n'y en a qu'une. Toutes les rivières vont à l'Océan. Allez et laissez aller les autres!... La grande eau se fraie, le long de la pente,—selon les races, les âges et les âmes,—un lit différent. C'est la même eau!... Allez! Coulez vers l'Océan!"

Un Indien qui s'était senti attiré par le Christianisme, qui s'était converti à cette religion étrangère et qui y avait acquis une réputation de sainteté, étant venu voir Râmakrishna, eut le remords

de son apostasie antérieure, et parla de tout abandonner pour le suivre. Il s'entendit répondre:

"Non, non, suivez votre sentier propre, le seul qui vous convienne. La Lumière que vous voyez aujourd'hui en moi sera effacée par l'éclat plus éblouissant qu'Elle répandra un jour. Suivez donc votre sentier, et ne vous arrêtez pas jusqu'à ce que le but soit atteint."

Pour donner une expression visuelle aux idées de Râmakrishna, un disciple de Késhab peignit un jour un tableau symbolique, où, sous les yeux de ces deux maîtres, Jésus et Tchaïtanya dansaient ensemble: quelques indous, un musulman, un sikh, un parsi, un confucéen, un anglican contemplaient avec sympathie cette scène, qui se déroulait dans un paysage au fond duquel apparaissaient un temple indou, une église chrétienne et une mosquée.

On demanda un jour à Râmakrishna si l'on verrait, dans l'avenir, d'autres incarnations de Dieu, Il répondit par l'affirmative:

"Qui sommes-nous pour fermer la porte de l'avenir à la face du Dieu qui s'avance? L'avenir est une matrice féconde en surprises: si celle-ci peut enfanter des démons et des coquins, pourquoi n'enfanterait-elle pas un Dieu? Il réapparaîtra bien des fois. Il réapparaîtra en un temps et sous une forme quelconque, toutes les fois que les hommes auront besoin de lui."

Râmakrishna disait encore: "Ne cherchez pas une religion! Soyez religion!"



Comment pénétrer de religion toute l'existence? Il ne s'agit pas, pour tous les hommes indistinctement, de s'arracher au monde: "Vous êtes très bien dans le monde. Restez-y! Ce n'est pas votre rôle de l'abandonner. Vous êtes très bien comme vous êtes, or pur et alliage, sucre et mélasse... En vérité, peu importe que vous viviez dans la famille ou dans le monde, si vous ne perdez pas contact avec Dieu."

Et encore: "Comme une femme légère pense en secret à son amant et à l'heure de son rendez-vous, tout en vaquant à ses devoirs ménagers; ainsi vous, chefs de famille, devez accomplir des deux mains votre série de devoirs, mais en fixant toujours votre cœur sur Dieu".

Kâlî joue au cerf-volant avec les âmes. Elle les tient attachées au monde par la corde de l'illusion. Elle s'amuse à laisser échapper quelques-uns de ces cerfs-volants, mais seulement un ou deux sur des milliers.

Il ne faut pas avoir la hantise de la pureté. "La préoccupation excessive de la pureté devient un fléau. Les gens frappés par cette maladie n'ont plus le temps de penser aux hommes ni à Dieu."

Râmakrishna reproche à certains chrétiens ainsi qu'à quelques indous de "voir dans le sens du péché toute la religion... Ils oublient que le sens du péché marque seulement l'étape première et inférieure de la spiritualité... Les hommes ne se rendent pas compte de la force de l'habitude. Si vous dites éternellement: *Je suis un pécheur*, vous resterez un pécheur jusqu'à l'éternité. Vous devez répéter: *Je ne suis pas enchaîné*... Qui peut m'enchaîner? *Je suis le fils de Dieu, du Roi des rois*... Cet homme est libre qui dit: *Je suis libre de l'esclavage du monde. Je suis libre. Le Seigneur n'est-il pas notre Père*? L'esclavage est de l'esprit. La liberté aussi est de l'esprit."

Appliquant la même méthode, il disait à un disciple qui se préoccupait exagérément d'occultisme: "Si tu penses toujours aux revenants, tu seras revenant. Si tu penses à Dieu, tu seras Dieu. Choisis!"

Il disait encore: "Dieu ne peut jamais apparaître là où sont la honte, la haine ou la peur".

Au point de départ de la vie spirituelle, il faut vaincre le désir de la richesse et le goût de la luxure. L'idée d'argent et l'idée de sexe sont les principaux obstacles à la vie religieuse.

Trois voies s'ouvrent pour conduire à la spiritualité: celle de l'amour, celle de la connaissance, celle de l'action. Toutes sont bonnes. Mais il ne faut pas que ces modes de vie fortifient l'égoïsme; il faut qu'ils aident l'homme à s'en délivrer; à "se dépouiller du moi pour pouvoir éprouver la réalité du Soi divin".

Il faut purifier de tout désir égoïste sa pensée et même ses rêves (car le désir peut se glisser en l'homme même lorsqu'il est endormi). Dieu n'est pas un mendiant affamé qui se contente d'une médiocre offrande: l'Infini réclame l'infini qui est en l'homme. Il faut renoncer à toute ambition, terrestre et céleste. "Si, en faisant de bonnes œuvres par ambition terrestre, vous gâchez déjà votre âme, créée pour d'autres fins, vous lui feriez un mal encore plus grand en agissant dans l'espoir d'obtenir les récompenses célestes. Le renoncement à soi-même est le moyen de s'arracher non seulement aux désirs terrestres, mais aux convoitises célestes."

C'est quand l'homme est vraiment détaché de lui-même qu'il peut faire à son prochain un bien durable. Alors il voit en tout être vivant le Dieu souverain, et le sert comme tel. Il aspire au salut de tous, et l'aide à se réaliser.

"Quand un homme dépouillé de soi vit parmi nous, ses actes deviennent le battement de cœur de la vertu; tout ce qu'il fait aux autres améliore même leurs rêves les plus médiocres; tout ce qu'il touche devient vrai et pur; il devient le père de la réalité. Et ce qu'il crée ne disparaît jamais...

Dieu est infini et sans bornes; c'est pourquoi sa force de création est sans limites. Les êtres qui, renonçant à leur petit moi personnel, se sont haussés jusqu'au Soi divin, sont les seuls dont les œuvres ne périront pas."

A travers le corps de tels hommes passent de profonds élans de dévotion. La vie humaine devient une perpétuelle adoration.

Ainsi "les deux seules choses nécessaires sont la foi et l'abandon de soi".



Râmakrishna ayant prêché le renoncement, ses disciples crurent rester fidèles à son esprit en abandonnant le temple où il avait vécu, qui tomba en ruine.

Mais, sur l'autre rive du Gange, ils fondèrent un important monastère, dont Dhan Gopâl Moukhardjî nous a laissé une vivante description en son *Visage du Silence*:

"L'une des lois que le Monastère a érigée en principe est celle-ci: *Celui qui pense que Râmakrishna a été un saint est aussi bien dans la vérité que celui qui l'appelle une Incarnation de Dieu.*"

Moukhardjî, après un séjour en ce monastère, confesse: "Serais-je jamais capable de décrire même une parcelle de la joie et de la paix que m'avaient communiquée ces moines en robe jaune?"

Ce monastère (appelé *math*) n'est pas l'unique fondation de la *Râmakrishna Mission*, qui vise à maintenir l'esprit du saint. Cette *Mission* a créé, hors de toute vie monastique, un grand nombre d'œuvres philanthropiques, éducatives ou missionnaires (au sens le plus large de ce mot).

Elle a fondé des hôpitaux et des asiles. Le comte Keyserling (1880-1946), qui a visité l'un d'eux à Bénarès, écrit, dans son *Journal de voyage d'un philosophe* (Paris, Stock, 1928, I, p. 295): "Jamais je n'ai vu d'hôpital où régnât une humeur aussi joyeuse: la certitude du salut adoucissait toutes les souffrances, et la qualité de l'amour du prochain qui animait les infirmiers était exquise".

La *Râmakrishna Mission* a des représentants en plusieurs villes de l'Inde et des États-Unis, et en d'autres lieux du monde.

L'esprit de la *Mission* a été défini par son président, Swâmî Shivânanda, dans une lettre adressée à l'écrivain Jean Herbert, auteur d'un ouvrage sur le grand saint: il s'agit de "contribuer à

faire des chrétiens de vrais chrétiens, des indous de vrais indous, des mahométans de vrais mahométans, et des libres-penseurs des penseurs vraiment libres".

En la France de 1950, le *Centre Védântique Râmakrishna* a son siège boulevard Victor Hugo, à Gretz (Seine-et-Marne).

Son représentant est le Swâmî Siddheswarânanda. Beaucoup de parisiens connaissent son brun visage, paré d'une noble sérénité, ses grands yeux sombres, son sourire, sa belle robe jaune d'or, son bonnet carré de même couleur, ses discours en un français remarquable, terminés par une petite prière, chantonnée en une langue indienne.

Siddheswarânanda a écrit: "La sympathie pour tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, mènent une vie spirituelle, c'est le legs que Râmakrishna a fait au monde moderne".

CHAPITRE XIII

Swâmî Vivékânanda: La Religion Universelle

Le plus grand parmi les disciples de Râmakrishna, c'est Narendranâth Datt, ou tout simplement Naren, appelé, à partir d'un certain moment, Vivékânanda, et qualifié de *swâmî* (prononcer: *souami*; ce titre, appliqué aux membres d'une organisation religieuse, pourrait assez bien être traduit par *révérend*).

Sauf en ce qui concerne la vie spirituelle et la doctrine, et indépendamment du fait que tous deux sont originaires du Bengale, maître et disciple s'opposent à presque tous les points de vue.

D'abord au point de vue physique. Râmakrishna était un pauvre être chétif. Vivékânanda est un athlète, haut de cinq pieds huit pouces, pesant cent soixante-dix livres, carré d'épaules, large de poitrine. Ses bras musculeux sont d'un sportif entraîné à tous les exercices. Son visage olivâtre, au vaste front, aux larges yeux sombres, à la robuste mâchoire, est d'une impressionnante majesté. Son port de tête est dominateur. On lui trouve une beauté léonine. Sa voix est (selon la cantatrice Emma Calvé) "d'un admirable baryton, avec des vibrations de gong chinois".

Antithèse, aussi, au point de vue social. Le maître était un brâhmane très pauvre, ignorant tout ce qui n'était pas la religion, du moins pendant la première partie de sa vie. Le disciple appartient à la caste guerrière des *kshatriyas*, et à une famille fortunée. Il a tous les dons du corps et de l'esprit, et, dès l'enfance, il les a cultivés

tous. Il sait danser, nager, ramer, boxer, aller à cheval. Il a étudié la musique vocale et instrumentale, et aussi les mathématiques, l'astronomie, la philosophie, les langues de l'Inde et de l'Occident. "Homme universel, selon les canons de Léonard et d'Alberti", dit Romain Rolland.

Différence encore, plus subtile, dans les rapports intimes du cœur et de l'intelligence. Vivékânanda a dit de Râmakrishna: "Il était tout *bhakta* (croyant par amour) au dehors, tout *jnânin* (sachant par l'intelligence) au dedans. Moi, je suis tout le contraire."

*
* *

Narendranâth Datt naît à Calcutta, le 12 janvier 1863. Son grand-père, homme de loi, riche et instruit, avait, à vingt-cinq ans, abandonné famille et situation pour devenir un *sannyâsin* et se retirer dans le forêt, d'où il n'était jamais revenu. Son père, influencé par le positivisme de l'Occident, avait perdu la foi, s'abandonnait à un scepticisme souriant, menait une vie fastueuse, coupée d'élans généreux inspirés par la compassion. Sa mère joignait à une vaste culture traditionnelle une rare délicatesse morale et une piété éclairée. "C'est ma mère,—a-t-il dit,—qui a été mon inspiration constante, dans ma vie et dans mon œuvre."

Intéressé par le *Védânta*, méditant parfois sur l'*Imitation de Jésus-Christ*, il traverse, entre dix-sept et vingt-et-un ans une série de crises intellectuelles et morales. Il est bouleversé par la lecture du livre de Stuart Mill (1806-1873) *Essais sur la Religion*. Il se rallie momentanément aux thèses d'Herbert Spencer (1819-1903), à qui il écrit. Selon certains de ses historiens, il aurait, en trois ans, étudié un certain nombre de penseurs occidentaux—dont un seul exigerait presque tout ce temps pour être bien compris— Descartes, Spinoza, Hume, Kant, Fichte, Hégel, Schopenhauer, Auguste Comte et Darwin.

Attiré par Késhab Tchandra Sen, il se fait inscrire au *Brâhmo-Samâdj*, dont les jeunes éléments réclament l'unité des grandes masses de l'Inde sans distinction de castes ni de croyances.

Il est pris entre deux sortes de désirs, qui se matérialisent dans ses rêves au moment où il s'endort: tantôt il se voit parmi les grands de ce monde, possesseur de richesse et de puissance, comblé d'honneurs; tantôt il se représente renonçant à toutes les choses de la terre, vêtu d'un simple pagne, dormant au pied d'un arbre, vivant d'aumônes, atteignant ainsi à la félicité suprême.

Il a un peu plus de dix-sept ans quand, pour la première fois, il rencontre Râmakrishna, dans la maison d'un indien converti au Christianisme, chez qui il est venu chanter.

Invité à visiter le saint en son temple de Dakshineshwar, il s'y rend. Râmakrishna le prie de chanter, puis, brusquement, le prend par la main, le conduit dans une véranda dont il referme la porte, fond en larmes, lui reproche d'être venu bien tard, de l'avoir fait attendre bien longtemps. Joignant les mains, il annonce à son visiteur que celui-ci est l'incarnation d'un être divin apparu sur la terre pour sauver l'humanité de sa misère.

Le jeune homme le juge fou à lier. Il est, cependant, troublé. Il demande: "Seigneur, avez-vous vu Dieu?" Il s'entend répondre: "Oui, mon fils, je L'ai vu. Je Le vois en vérité tout comme je vous vois devant moi. Seulement je vois le Seigneur avec beaucoup plus d'intensité, et je puis vous Le montrer."

Attiré par Râmakrishna, le jeune homme cependant résiste longtemps à son emprise. A certains jours, il multiplie les objections et les critiques. A d'autres moments, le contact du saint le persuade que rien n'existe sinon Dieu.

La brusque mort du père prodigue et dissipateur, plonge dans la ruine la famille de Naren. Pour faire vivre sept personnes, celui-ci cherche du travail, sans en trouver. Abandonné de ses relations,

mots: "Frères et sœurs d'Amérique!" Il exprime la pensée que toutes les religions conduisent au même Dieu. Il est l'objet d'une ovation. Au cours des séances suivantes, on le fait parler dix ou douze fois. Les journaux proclament qu'il est, sans aucun doute, "la plus grande figure au *Parlement des Religions*".

Il est invité à faire une tournée de conférences à travers les États-Unis. Il accepte. Parfois ses critiques de la civilisation occidentale, matérielle et inhumaine, indignent les auditeurs. Souvent son idée d'une *Religion Universelle* suscite l'enthousiasme. A une élite d'intellectuels ses conférences révèlent le *Védânta*. Des disciples, hommes et femmes, se groupent autour de lui. Le philosophe William James (1842-1910) l'invite à s'entretenir avec lui.

Après trois années de voyage à travers le Nouveau Monde, Vivékânanda se rend en Angleterre, où, du 10 septembre 1895 au 16 décembre 1896, il fera trois séjours. Il pensait devoir détester le peuple qui opprime ses compatriotes; il éprouve, au contraire, pour les Anglais, estime et sympathie. Il les juge "braves et constants", les loue d'avoir découvert "le secret de l'obéissance sans servilité et de la plus grande liberté unie au respect de la loi". Il entre en rapport avec un maître de l'indologie, Max Muller (1823-1900): "Je voudrais avoir—écrit-il—la centième partie de son amour pour l'Inde".

Il fait des conférences, qui lui gagnent des amis et des disciples. Un ménage anglais, les Servier, prend la résolution de quitter l'Europe pour aller, avec le *swâmî*, vivre dans l'Inde (ils feront, plus tard, bâtir un monastère dans l'Himâlaya). Une jeune directrice d'école rencontre le conférencier indien chez des amis, puis le fait parler devant ses élèves: elle est tellement captivée qu'elle décide, à vingt-huit ans, de l'accompagner dans l'Inde. Elle prendra le nom de *Nivéditâ* (celle qui est consacrée), et sera la première femme d'Occident reçue dans un ordre monastique de l'Inde.

Malade, Vivékânanda va, avec les Servier, se reposer en Suisse. Invité par le grand indologue Paul Deussen, qui vit à Kiel, il prend contact avec l'Allemagne, dont il admire la puissance matérielle et la haute culture. Il a des entretiens du plus vif intérêt avec Deussen, qui l'accompagne à Hambourg, à Amsterdam, à Londres. Il achève sa visite de l'Europe par une rapide traversée de l'Italie, où il découvre la grandeur de Rome, et partage la vénération du bas peuple pour les images de la Vierge-Mère et du *Bambino*.

A son retour dans l'Inde, il est l'objet de magnifiques réceptions dès son passage à Colombo le 15 janvier 1897, puis surtout à Madras et à Calcutta. Il lance à son peuple un *message* appelant sa résurrection: "Mon Inde, lève-toi!"

Il va retrouver les disciples de Râmakrishna, qui avaient transporté leur monastère de Barânagore à Âlambâzâr, près de Dakshineshwar. Il leur interdit de songer à leur salut individuel, exige d'eux qu'ils consacrent surtout leurs efforts à lutter contre la misère, et à éduquer les masses. Avec eux, le 1er mai 1897, il fonde la *Râmakrishna Mission*, destinée à sauvegarder l'esprit du Maître, à travailler au bien-être matériel et spirituel des masses, à créer un esprit d'aide mutuelle et de sympathie entre l'Inde et l'étranger, à réaliser la fraternité entre les adeptes des différentes religions, "formes diverses d'une seule Religion éternelle".

Pour inspecter les œuvres fondées par lui, il fait un second voyage en Occident; de juillet à décembre 1900, Angleterre, États-Unis, France, Autriche; puis, à partir de décembre 1900, Angleterre, États-Unis, France, Balkans, Constantinople, Grèce, Égypte.

C'est du 1er août au 24 octobre 1900 qu'il visite la France, c'est-à-dire Paris et la Bretagne. Il prend la parole en français à un *Congrès de l'histoire des religions*, qui se tient à Paris, à l'occasion de l'Exposition universelle. Il consacre le meilleur de son temps aux églises et aux musées, afin d'approfondir sa connaissance de la religion et de l'art français. Il conclut de ces expériences: "Paris

est le centre et la source de la culture européenne, le foyer de liberté qui a infusé une vie nouvelle à l'Europe."

Il regrette, cependant, d'avoir vu toute l'Europe transformée en "un vaste camp militaire".

Revenu dans l'Inde, malade, atteint à la fois de diabète et d'hydropisie, il passe la plus grande partie des quelques mois qui lui restent à vivre au monastère de Bélour, où, entouré d'animaux familiers, il mène une existence champêtre. Il a la grande joie d'y recevoir la visite du plus notoire philosophe japonais contemporain, Okakoura, avec qui il va revoir une dernière fois Bénarès.

Le 4 juillet 1902, il se lève tôt, va méditer trois heures seul en la chapelle, chante un hymne composé par lui en l'honneur de Kâlî, déjeune de bon appétit, fait pendant trois heures une classe de sanscrit aux novices, puis se promène assez longtemps, s'entretient avec les moines, s'étend, en leur présence, sur le plancher et meurt, âgé de trente-neuf ans.

Les disciples qui, le lendemain, le portent au bûcher, en poussant des cris de victoire, sont convaincus que sa mort a été le dernier acte de son énergique volonté.



Râmakrishna avait, dans toutes les religions, dans toutes les philosophies suffisamment profondes, découvert, par une expérience intime, le Dieu unique. Son grand disciple va faire descendre sur la terre cet idéal sublime. Il affirmera l'unité de l'espèce humaine et tirera, de cette affirmation, toutes les conséquences. A l'Amérique et à l'Europe, il prêchera la Religion universelle; à l'Inde, l'action sociale.

Le point de départ de ses conceptions, le centre d'où proviennent et où reviennent ses pensées, c'est l'idée de Dieu.

"Le mot *Dieu* a été appliqué, de temps immémorial, à l'ex-

pression de l'idée de l'Intelligence cosmique et de tout ce qu'on y a associé de grand et de saint... Des millions d'âmes humaines l'ont identifié à tout ce qu'il y a de plus haut et de meilleur, à tout ce qui est rationnel, à tout ce qui est digne d'être aimé, à tout ce qui est héroïque et sublime dans la nature humaine."

Selon Vivékânanda, "Dieu est la somme totale de l'Intelligence manifestée dans l'univers... Toutes les formes variées d'énergie cosmique, telles que Matière, Pensée, Force, etc..., sont les manifestations de cette Intelligence cosmique."

Dieu est immédiatement connaissable. "Pour voir cette chaise, vous voyez d'abord Dieu, ensuite la chaise, en Lui et par Lui."

L'univers, c'est Dieu perçu à travers la *Mâyâ*, disent les indous; à travers l'espace, le temps et la causalité, disent les européens, disciples de Kant. L'univers est un jeu divin. "Je ne connais pas une plus grandiose conception de Dieu que celle-ci: Il est le Premier Poète, le Poète Souverain. L'univers entier est son Poème, en rimes et rythmes, écrits dans la félicité infinie."

Il est l'Absolu Impersonnel, *brahman*, aussi bien que le Dieu personnel, *Îshvara*, et aussi *Kâlî*, la Mère.

Il est en chacun de nous. Il est chacun de nous, derrière les apparences; *l'homme réel* derrière *l'homme apparent;* le *grand Moi* derrière le *petit moi*.

Vivékânanda reprend l'antique comparaison de la vague et de la mer. "Il n'est pas une vague qui soit en réalité différente de la mer; qu'est-ce qui produit cette différence apparente? Le nom et la forme; la forme de la vague et le nom que nous lui donnons. C'est cela qui la différencie de la mer. Lorsque le nom et la forme disparaissent, c'est toujours la même mer. Qui pourrait établir une différence réelle quelconque entre la vague et la mer? Ainsi cet univers tout entier est cette Seule Existence Unique... Il n'y a qu'un *Âtman*, qu'un Moi, éternellement pur, éternellement parfait,

immuable, inchangé, qui n'a jamais changé; et tous ces changements divers dans le monde ne sont que des apparences de ce Moi unique."



Comment le *petit moi* pourra-t-il découvrir au fond de lui-même le *grand Moi*? comment l'homme pourra-t-il arriver à aimer Dieu, à se fondre en Lui?

On peut suivre des voies différentes, qui toutes conduisent au même but. On entendra ici par *yoga* l'union avec Dieu et le moyen d'y parvenir. Il y a différents *yogas* qui, d'ailleurs, ne sont pas en contradiction les uns avec les autres. Ils peuvent même s'emprunter l'un à l'autre certains procédés.

En tout cas, aucun d'eux n'est contraire à la raison. "De quel droit refuserions-nous de faire usage du plus grand don de Dieu?"

On peut atteindre au salut en pratiquant un seul des quatre *yogas*, ou bien deux ou trois, ou tous les quatre. A ce point de vue, il n'y a pas à établir entre eux de hiérarchie.

Cependant les commentateurs de cette philosophie ne les ont pas toujours classés dans le même ordre. Un mot de Vivékânanda, en sa conférence du 24 juin 1895 à Thousand Island Park, permet de proposer une solution du problème. Il y a *la voie du travail* (*Karma-Yoga*), *la voie de la concentration* (*Râdja-Yoga*), *la voie de la connaissance* (*Jnâna-Yoga*), *la voie de l'adoration* (*Bhakti-Yoga*).

Seuls des sots ont pu considérer comme inférieure la *voie du travail*, le *Karma-Yoga*.

Le mot *karma* n'est pas pris dans sa conception métaphysique, où il désigne les effets dont nos actions accomplies en des existences antérieures sont les causes. Il ne s'applique, ici, qu'à cette action même, à toutes les formes de travail.

"Si vous désirez vraiment vous faire une idée du caractère d'un homme, ne regardez pas ses grandes œuvres. Le premier sot

venu, peut, à un instant de sa vie, se conduire en héros. Regardez plutôt comment un homme s'acquitte des actions les plus ordinaires; ce sont celles-là qui vous révéleront le vrai caractère d'un grand homme... Les hommes à volonté puissante que le monde a produits furent tous de très grands travailleurs, des âmes de géants, avec des volontés assez puissantes pour soulever des mondes."

Sans mépriser les aspects les plus humbles du labeur humain, on a le droit de proclamer la supériorité du travail accompli pour l'amour du travail lui-même, selon la doctrine de la *Guîtâ*. Celui qui travaille le mieux agit sans aucun mobile; il ne travaille ni pour l'argent, ni pour la gloire, ni même pour gagner le ciel. L'action accomplie sous l'influence de l'un de ces mobiles, toujours plus ou moins égoïstes, rive un boulet à nos pieds. Au contraire, le véritable *karma-yoguin* agit en tout désintéressement, et par là même se libère.

Le Bouddha a été "le *karma-yoguin* idéal".

"Même si l'homme n'a jamais étudié aucun système de philosophie, même s'il ne croit et n'a jamais cru à aucun Dieu, même s'il n'a pas prié une seule fois dans sa vie,—même alors, si la seule puissance des bonnes actions l'a conduit à cet état où il est prêt à donner sa vie, à tout donner pour son prochain, il est arrivé au même point auquel l'homme religieux est arrivé par ses prières et le philosophe par ses connaissances; vous voyez ainsi que le philosophe, le travailleur et le dévot se retrouvent tous en un même point, qui est l'abnégation."

"Le *Karma-Yoga* est un système éthique et religieux dont le but est de nous faire atteindre la liberté par l'altruisme et les bonnes actions."



Le *Karma-Yoga*, ainsi que les deux autres *yogas* dont il sera question plus tard, peut emprunter certains procédés à un autre *yoga*, le *Yoga royal* (*Râdja-Yoga*) que Vivékânanda appelle aussi le

Yoga psychologique: c'est la *voie de la concentration.* En effet, la concentration peut jouer un rôle dans tous les efforts accomplis en vue de l'union avec Dieu.

"La science du *Râdja-Yoga* se propose d'offrir à l'humanité une méthode pratique et scientifiquement élaborée pour parvenir à la vérité." Le mot de vérité désigne ici la découverte du Dieu caché derrière les apparences de l'univers, Dieu auquel s'unit le *yoguin*.

Vivékânanda s'inspire ici d'un grand et lointain prédécesseur, Patandjali, dont il a commenté les *Aphorismes sur le Yoga*. La traduction de cette œuvre et de ces commentaires accompagne, d'ordinaire, le *Râdja-Yoga* de Vivékânanda; un des rares ouvrages que le Maître ait écrits pour être publiés (la plupart de ses autres œuvres sont composées de conférences et d'entretiens, réunis par ses disciples).

Selon Patandjali, "le *yoga* consiste à empêcher le contenu mental de prendre diverses formes". Ces formes sont les vagues qui agitent le lac de notre esprit (ou contenu mental), et empêchent ainsi de voir le fond, notre vrai Moi. "Si l'eau est limpide, et s'il n'y a pas de vagues, nous verrons le fond."

A cet effort vers la concentration, il y a certaines conditions d'ordre social et d'ordre physiologique préalables. "La trop grande richesse et la trop grande pauvreté sont de lourdes entraves au développement supérieur." Les classes moyennes constituent un milieu plus favorable. "Le *yoguin* doit éviter les deux extrêmes du luxe et de l'austérité. Il ne doit ni jeûner ni torturer sa chair... Ni celui qui mange trop ni celui qui jeûne, ni celui qui se prive de sommeil ni celui qui dort beaucoup, ni celui qui travaille trop ni celui qui ne travaille pas, ne peuvent être des *yoguins*."

Le *Râdja-Yoga* comporte huit étapes, qu'il convient de parcourir "sous la direction personnelle d'un maître." Sans une telle surveillance, certains exercices pourraient avoir de fâcheuses conséquences, physiques, intellectuelles ou morales.

La première étape (*yama*), c'est la pratique de hautes vertus morales: avant tout, la *non-nuisance* (*ahimsâ*), consistant à ne faire de mal à aucun vivant; puis la véracité absolue, la parfaite chasteté, l'absence totale de convoitise, le refus de tout présent (cette dernière prescription peut étonner: elle s'explique si l'on considère qu'aux objets matériels sont attachées des pensées; dès lors, "à chaque présent que l'on accepte, on risque d'acquérir ce qu'il y a de mauvais chez le donateur").

La seconde étape (*niyama*) a pour objet de donner de bonnes habitudes régulières: propreté, ou purification du corps, et purification de l'esprit; austérité et allégresse ("pour le *yoguin*, tout est plaisir, tout visage humain lui apporte de la joie; c'est à celà qu'on reconnaît un homme vertueux"); étude de textes sacrés et adoration d'Îshvara.

La troisième étape (*âsana*) vise à l'adoption de postures favorisant la méditation.

La quatrième étape (*prânâyâma*) est particulièrement importante: il s'agit de maîtriser le *prâna*, c'est-à-dire l'énergie cosmique qui, en l'homme, devient l'énergie vitale. Le principal moyen est l'action sur la respiration (inspiration, rétention d'air, expiration savamment dosées).

Au cours de la cinquième étape (*pratyâhâra*), le *yoguin* détourne du monde extérieur les organes des sens.

Au cours de l'étape suivante (*dhâranâ*), il fixe son esprit sur certains points déterminés (telle partie du corps, ou telle idée).

L'avant-dernière étape (*dhyâna*) est la méditation proprement dite, où l'esprit "coule vers un seul point en un flot ininterrompu".

Enfin c'est le *samâdhi*, l'état de *supraconscience*, où disparaît tout sentiment du "je": l'homme en revient transformé, illuminé; "un sage, un prophète, un saint".

*
**

Proche du *Râdja-Yoga*, mais plus intellectualisé, est le *Jnâna-Yoga*, la *voie de la connaissance.*

Au point de départ, cette affirmation décisive: "L'expérience est la seule source de la connaissance". Et encore: "Mieux vaut ne pas croire que ne pas avoir senti". Il est bien entendu qu'il s'agit ici d'une expérience interne, de ce que l'on a nommé l'expérience religieuse. Elle prend place à côté de l'expérience externe, de l'expérience scientifique.

"Science et religion sont deux tentatives parallèles pour nous aider à sortir de la servitude... La religion traite des vérités du monde métaphysique, tout comme la chimie et les sciences naturelles traitent des vérités du monde physique."

Dans les deux cas, il s'agit d'un combat. "L'homme est homme en tant qu'il lutte pour s'élever au-dessus de la nature; et cette nature est à la fois intérieure et extérieure. Non seulement elle comprend les lois qui gouvernent les particules matérielles en nous et au dehors, mais aussi cette nature plus subtile au-dedans, qui est, en fait, la force motrice gouvernant le dehors. Il est bon, il est grandiose de conquérir la nature extérieure. Il est plus grandiose encore de conquérir la nature intérieure. Il est grandiose, il est bon de connaître les lois qui commandent les passions, les sentiments, la volonté de l'humanité. Et cela est du domaine de la religion."

La religion est plus ancienne que la science; et, au croyant, elle paraît plus sainte.

La première tâche est plutôt d'ordre négatif. Il s'agit d'analyser l'esprit, qui, distinct de l'âme profonde, est considéré comme faisant partie du monde matériel; de décomposer le mécanisme des perceptions et des idées; de critiquer les conditions de la connaissance, temps, espace, causalité; de reconnaître les frontières de l'intelligence avant de les franchir.

On les franchira au cours d'une seconde étape. "La religion procède essentiellement d'une lutte pour transcender les limitations

des sens. Dans toutes les religions organisées, les fondateurs ont déclaré qu'ils avaient pénétré dans des provinces de l'esprit où ils s'étaient trouvés en face d'un nouvel ordre de faits, se rapportant à ce que l'on appelle le *royaume spirituel*. Toutes les religions déclarent que l'esprit humain transcende, à certains moments, non seulement les limitations des sens, mais aussi les facultés ordinaires du raisonnement."

On retrouverait ici les trois dernières étapes du *Râdja-Yoga: dhâranâ*, *dhyâna* et *samâdhi*.

Et l'on aboutirait "à la découverte de l'Unité, de l'Un universel, totale Essence et seule Réalité".

*
**

Vivékânanda met le cœur au-dessus de l'esprit. Au fond, l'intelligence a surtout pour rôle de balayer le chemin devant le cœur qui seul peut s'unir à Dieu.

Bien qu'il tienne à placer sur le même plan tous les *yogas*, on sent en lui une secrète préférence pour le quatrième *yoga*, le *Bhakti-Yoga*, la *voie de l'adoration*.

Sur cette route, l'un des dangers est de croire à la valeur d'un enseignement reçu du dehors, provenant d'un milieu extérieur à l'individu. "Que de beaux germes, qui seraient devenus de merveilleuses vérités spirituelles, sont étouffés par cette idée horrible d'une *religion de famille*, d'une *religion nationale*, d'une *religion sociale*! C'est moi qui dois m'enseigner moi-même en religion."

Les Églises n'ont pas à intervenir dans la vraie religion, qui est un rapport direct entre l'âme et Dieu. Le "dressage religieux" est "une abomination". Certains dévots, qui parlent de religion sans jamais désirer Dieu, sont "des athées religieux", fort inférieurs à ces "athées sincères" que sont les matérialistes.

"Le *Bhakti-Yoga* est une véritable et sincère recherche du Seigneur, une recherche qui commence, se continue et s'achève dans l'Amour."

Il faut, d'abord, sentir la "force intérieure" qui "nous pousse en avant vers l'amour: nous ne savons où chercher l'objet véritable; mais chaque amour nous pousse plus avant à la recherche. A chaque fois, nous découvrons notre erreur". Car "l'amour ne peut exister ni pour un objet limité ni chez un sujet limité."

Les amours qui précèdent l'amour pour Dieu ne sont que des étapes. "Partout où est quelque amour le Seigneur est présent. Il est dans le baiser de l'amant et de l'amante, de la mère et du fils, dans le don de l'ami à l'ami, dans le sacrifice de l'homme à l'humanité." Avant d'arriver à cet idéal qui est "de voir Dieu en toute chose", on peut le voir dans l'objet que l'on préfère, puis dans un autre, et avancer ainsi à petits pas.

Chemin faisant, on dépasse toute crainte, tout doute, tout désir de preuves ou de récompenses, tout intérêt.

"Dieu est le but de la vie. Il n'y a rien au-delà de Dieu."

Il faut arriver à "l'amour pour l'amour de l'amour". Alors "l'Amour, l'Amant et l'Aimé ne font qu'un".

L'Amour apparaît comme la grande force cosmique. "C'est l'Amour qui fait tourbillonner les mondes et se joindre aux atomes les atomes, qui fait graviter les grands astres les uns vers les autres. C'est lui qui est la loi d'attraction entre l'homme et la femme, entre les peuples, entre les animaux, dans l'univers entier aspiré vers le centre... Des molécules les plus infimes jusqu'à l'être le plus haut, l'Omniprésent, Celui qui remplit tout, c'est l'Amour."

Le *bhakta*, dans une extase suprême, s'identifie à l'Unité. Puis, après avoir atteint à la supraconscience, il redescend à une forme moins exceptionnelle d'adoration, à un pur amour dégagé de tout intérêt et de tout désir.

Finalement, rapprochant deux des *yogas* étudiés par lui,

Vivékânanda recommande d'"adorer Dieu avec une *bhakti* tempérée de *jnâna*".

***

Le grand disciple de Râmakrishna ne prétend à aucune originalité dans l'exposé de ces idées, qu'il présente avec une émouvante éloquence, sur les moyens d'atteindre à l'Unité divine. Sur cette question comme sur tous les autres sujets qu'il traite, il n'avoue d'autre ambition que d'exposer clairement les thèses du *Védânta*, plus précisément celles de ce strict monisme qu'est l'*Advaïtisme*. Il se plaisait à dire: "Je suis Shankara".

L'un de ses principaux efforts, c'est d'établir que le *Védânta* répond parfaitement aux exigences scientifiques et morales du dix-neuvième siècle.

Selon lui, l'*Advaïtisme* de Shankara, comme, avant lui, le monisme absolu des *Oupanishads*, est en parfait accord avec les thèses essentielles de la science moderne. C'est "la religion la plus scientifique", et même "la seule religion scientifique".

L'*Advaïtisme* et la science sont d'accord pour chercher la cause des choses non pas en dehors d'elles, mais en leur nature même. "Cet Univers n'a pas été créé par un Dieu extra cosmique, il n'est pas non plus l'œuvre d'un génie extérieur. Il est l'Existence unique et infinie, qui se crée, se dissout et se manifeste, le *brahman*."

D'autre part, en plusieurs de ses œuvres, notamment dans une importante conférence sur le *Védânta*, Vivékânanda développe éloquemment la thèse que le Védântisme advaïtiste d'un Shankara est la seule doctrine expliquant de façon satisfaisante le fait de la moralité:

"Pour quelle raison serais-je moral? Vous ne pouvez pas expliquer ce fait à moins d'arriver à prendre la vérité que nous enseigne la *Guîtâ*: *Celui qui voit tout autre être en soi, et soi-même en tout autre, voyant ainsi le même Dieu vivre dans tous, celui-là, le sage, ne tue plus*

le Moi par le moi. Apprenez de l'*advaïta* que, lorsque vous frapperez qui que ce soit, vous vous frappez vous-même: tous sont vous-même. Que vous le sachiez ou non, vous travaillez avec toutes les mains, vous marchez avec tous les pieds, vous êtes le roi qui trône dans son palais, et le mendiant qui traîne dans la rue sa vie misérable; vous êtes dans l'ignorant aussi bien que dans le savant; vous êtes en l'homme qui est faible et vous êtes en celui qui est fort; sachez-le et montrez de la sympathie. C'est pour cela que nous ne devons pas faire de mal à autrui... Je ne devrais pas me préoccuper de ce qui arrive à moi-même et à ce qui m'appartient, puisque tout l'univers est à moi. Je jouis en même temps de toute la béatitude... C'est seulement dans l'*advaïta*, que la moralité est expliquée. Les autres théories l'enseignent, mais ne peuvent pas en donner la raison."

S'il est vrai que le *Védânta* satisfasse toutes les exigences de la pensée moderne, il serait légitime qu'il arrivât à exercer quelque influence même en Europe et en Amérique.

"Même dans ces pays-là il faudra envoyer de l'Inde un peu des conceptions *advaïtistes*. Elles y ont déjà pénétré; il faudra qu'elles y croissent et se développent, et qu'elles sauvent leurs civilisations. En Occident, en effet, l'ancien état de choses disparaît; il fait place à un ordre nouveau, qui est l'adoration de l'or, le culte de Mammon. Le vieux système grossier de la religion valait mieux que le système moderne: or et concurrence. Nul peuple, si puissant soit-il, ne peut subsister sur de telles fondations. L'histoire du monde nous enseigne que tout ce qu'on a construit sur de telles fondations, est mort et disparu. Avant tout, il faut enrayer l'arrivée d'une telle vague dans l'Inde. Prêchez donc l'*advaïtisme* à tous, afin que la religion puisse résister aux assauts de la science moderne... Il vous faut aussi aider autrui: votre pensée aidera l'Europe et l'Amérique."

L'*Advaïtisme* présente encore un autre avantage. Faisant de Dieu l'ensemble de tout ce qui existe, il peut accepter, en y voyant

des aspects fragmentaires de la vérité, toutes les autres conceptions religieuses. Il peut ainsi apporter au monde l'idée d'une *Religion universelle*.

Dans le passé, les religions, par leur intolérance, ont provoqué des maux immenses, versé des flots de sang. C'est à tort que certaines d'entre elles prétendaient être seules vraies, seules établies par Dieu. "Si Dieu avait voulu que tout le monde suivît une même religion, pourquoi en aurait-il fait naître un si grand nombre?"—"Si un Créateur, qui est Toute-Sagesse et Toute-Bienveillance, avait voulu que l'une de ces religions survécût et que les autres disparussent, il y a longtemps que ce serait fait."

La Religion universelle devra être conforme à la raison. "N'est-ce pas un formidable blasphème que de croire contre la raison? Je suis sûr que Dieu pardonnera à celui qui, faisant usage de la raison ne croira pas, plutôt qu'à celui qui croit aveuglément, sans faire usage des facultés qu'Il lui a données... Si la raison est faible, un corps de prêtres sera encore plus faible, et je ne m'en vais pas accepter leur verdict; mais je m'en tiendrai à ma raison, parce qu'avec toutes ses faiblesses, il y a quelque chance que j'arrive par elle à la vérité... La gloire de l'homme est dans la pensée." "Le salut de l'Europe dépend d'une religion rationaliste."

La religion de l'avenir se réconciliera avec la science. Elle rapprochera philosophie et poésie. Elle satisfera l'esprit autant que le cœur. Elle "unira l'intelligence de Shankara et le cœur du Bouddha".

Elle ne condamnera aucune des religions antérieures. "J'accepte toutes les religions dans le passé, et j'adore Dieu avec toutes —déclare Vivékânanda. Je laisse mon cœur ouvert à toutes celles de l'avenir. Le Livre des Révélations n'est pas achevé. C'est un livre merveilleux. La Bible, les Védas, le Koran, tous les autres livres sacrés n'en sont que quelques pages, et un nombre infini de pages reste à feuilleter. Je voudrais qu'il fût ouvert, ce

Livre, à toutes les pages!... Salut, à tous les prophètes du passé, à tous les grands du présent, et à tous ceux qui vont venir!"

Et encore: "Ce dont nous avons surtout besoin, c'est d'un esprit de fraternité entre les différents types de religion, puisque c'est toutes ensembles qu'elles triompheront ou succomberont."

Fondée par Vivékânanda, la *Râmakrishna Mission* a pour but "l'établissement de la fraternité entre les adeptes des différentes religions, par la connaissance que toutes sont autant de formes diverses d'une seule *Religion éternelle*".



Ce *Védânta*, qui nous conduit sur les sommets de la pensée et du sentiment, Vivékânanda s'attache aussi à le faire descendre dans les détails de la vie pratique, individuelle et sociale.

Il insiste pour qu'avant tout, nous nous sentions forts et libres. Tout mal peut se résumer en ce mot: faiblesse. Il est fâcheux que l'on se croit un pauvre être chétif, voué au mal et au péché. C'est en un sens tout contraire qu'il faut faire jouer l'auto-suggestion. Il faut se persuader que l'on porte Dieu en soi-même: "Tu es Cela".

"Vous êtes le Moi, le Dieu de l'Univers. Dites: *Je suis Existence absolue, Béatitude absolue, Connaissance absolue. Je suis Lui.* Et comme un lion qui brise les barreaux de sa cage, brisez vos chaînes et soyez libres à jamais!"

Libres, nous pourrions être constamment heureux. La plupart des hommes traversent le monde comme s'ils étaient poursuivis par un gendarme sans s'arrêter à contempler la beauté de la nature. L'univers leur apparaît comme une prison, où des affamés se battent pour un morceau de pain. Il faudrait y voir, plutôt, un terrain de jeux. Car, au fond, la vie est un jeu. "Tout est jeu." On l'a vu déjà: la vertu du *yoguin* se reconnaît à ce que "tout

lui est plaisir", à ce que "tout visage humain lui apporte de la joie". "Comme ce monde est beau!"

"D'après une vieille légende de l'Inde, si on place devant un *râdja-hamsa* (cygne royal) un bol d'eau et de lait, il boira tout le lait et laissera l'eau." Dans la vie, on peut savourer tout ce qui a de la valeur, et n'accorder aux détails déplaisants de l'existence aucune attention.

L'homme peut ainsi acquérir la béatitude. Il peut *être béatitude*.

A l'exaltation de la force joyeuse Vivékânanda joint le thème de l'abnégation, du dévouement à tous. Les deux idées ne s'opposent point; au contraire: "nos seuls moments de vraie vie sont ceux où nous vivons dans l'Univers, dans les autres". Et les deux vertus découlent de la même source: la découverte de Dieu en l'homme.

"La morale nous dit: *Pas moi, mais toi!* Sa devise est: *Pas le moi, mais le non-moi!*... Je ne dois penser à moi-même qu'en dernier... La renonciation est la base même sur laquelle repose la morale."

Il faut servir Dieu en tous les êtres, en tous les hommes, surtout en ceux qui ont le plus besoin de nous. Dieu, c'est, avant tout, l'ensemble des misérables.

Ce *Védânta* pratique conduit nécessairement à l'action sociale. Tout en refusant de participer à la politique proprement dite, Vivékânanda insiste sur l'importance de l'effort pour soulager les misères, qui sont immenses, dans l'Inde de son temps.

A un jeune Bengali qui s'enfermait en sa chambre pour arriver à trouver la paix de l'âme, il conseille d'ouvrir sa porte et de regarder autour de lui: "Il y a des centaines de gens misérables dans le voisinage de votre maison. Vous les servirez de votre mieux. L'un est malade: vous le soignerez. L'autre est affamé: vous le nourrirez. Un troisième est ignorant: vous l'instruirez. Si vous voulez la paix de l'âme, servez les autres!"

A son retour d'Amérique, en 1897, il déclare, sur un ton particulièrement énergique: "Qu'importe qu'il y ait enfer ou ciel, qu'il y ait une âme ou non! Voici le monde: il est plein de misère. Allez dans ce monde, comme le Bouddha, et efforcez-vous d'amoindrir cette misère, ou mourez en le tentant! Oubliez-vous! C'est la première leçon à apprendre, que vous soyez théiste ou athée, agnostique ou védântiste, ou chrétien, ou mahométan!"

Il fait sien un mot terrible de Râmakrishna: "La religion n'est pas pour les ventres vides", et va jusqu'à dire: "Tant qu'un seul chien dans mon pays sera sans nourriture, le nourrir sera toute ma religion".

Et encore: "D'abord le pain, ensuite la religion. Nous bourrons les pauvres de trop de religion, alors qu'ils ont faim."

Il écrit à une amie américaine: "Je suis partisan du socialisme, non pas parce que j'y vois un système parfait, mais parce qu'il vaut mieux avoir peu de chose que rien du tout".

En même temps il continue d'interdire à ses disciples de s'abaisser en participant à une politique active.

S'entretenant avec ses moines peu avant de mourir, se demandant à quoi tiennent la grandeur et la chute des nations, il leur déclare: "L'Inde est immortelle si elle persiste dans la recherche de Dieu. Mais si elle entre dans la politique et les luttes sociales, elle mourra."

Ainsi le but final reste toujours de conduire tous les hommes au salut. "Nous avons à entraîner l'univers tout entier avec nous au salut... Félicité sans pareille! le Moi réalisé dans tout être qui respire et dans tout atome de l'univers!"

C'est l'idéal que Vivékânanda a exprimé dans ce poème en bengali:

"Apaisées les clameurs de la chair exigeante;
Calmé le tumulte de l'esprit orgueilleux;
Détendues, détachées les cordes du corps;

Dénoués les liens qui lient;
Attachement, illusion ne sont plus.
Oui! là, résonne le Son
Vide de vibrations! En Vérité, Ta Voix!"

CHAPITRE XIV

Rabindranâth Tagore: Philosophie et Poésie.

Ce chapitre pourrait être intitulé: *les trois Tagore*. Car le grand-père et le père du poète ont été aussi de remarquables penseurs. Il a déjà été question d'eux à propos du *Brâhmo-Samâdj*. Le grand-père, *Dvârkânâth* Tagore, a empêché cette œuvre de sombrer à la mort de son fondateur Râm Mohan Roy. Le père du poète, Dévendranâth Tagore, celui qu'on nommait *Maharshi* (le grand sage), a réorganisé l'association et l'a animée de son esprit; et il a exprimé son idéal en de nobles ouvrages.

Rabindranâth Tagore naquit à Calcutta le 6 mai 1861. Il avait été nommé par son père *Rabindra* (le Soleil) afin qu'il éclairât le monde. Il était le plus jeune des treize enfants de Dévendranâth (huit fils, cinq filles). Plusieurs de ses frères et sœurs furent remarquables et se distinguèrent par des œuvres littéraires, scientifiques ou musicales.

Il perdit très tôt sa mère, fut élevé d'abord par des serviteurs: il s'est plaint, plus tard, de cette "servocratie". Il se sentit malheureux, aussi, dans toutes les écoles où il fut envoyé, en jugea la discipline odieuse et l'enseignement fastidieux.

En revanche, très tôt, il s'intéressa à la lecture, lut des ouvrages indiens et du Dickens, avant même de savoir le sanscrit et l'anglais, devinant plus qu'il ne traduisait. Dans une traduction bengali de *Robinson Crusoé*, il découvrit la valeur de l'union intime entre l'homme et la nature.

Il avait sept ans quand un de ses neveux, plus âgé que lui, l'initia aux premières règles de la prosodie, et lui fit écrire des vers. "Comme un jeune faon va donnant partout de la tête avec ses cornes bourgeonnantes,—écrit-il dans ses *Souvenirs*,—je commençai à importuner tout mon entourage avec mes essais de poésie."

Quand il eut atteint onze ans, son père s'occupa personnellement de son éducation. Il l'emmena dans l'Himâlaya, lui enseigna le sanscrit et l'anglais, lui imposa la vie ascétique que lui-même pratiquait alors.

A treize ans, Rabindranâth publia ses premiers essais dans une jeune revue mensuelle. Sa première œuvre était intitulée *Fleurs sylvestres*. Il avait jusqu'alors subi particulièrement l'influence de certains poètes bengali et de Shelley.

A dix-sept ans, il fut envoyé en Angleterre pour faire des études de droit, s'y essaya sans grand succès. Mais il commença à découvrir sur place cette civilisation occidentale qui, sans lui plaire en tous ses aspects, ne cessa jamais de l'intéresser. A l'Université de Londres il se passionna pour la littérature anglaise. Il fut frappé aussi par "le romantisme de la musique européenne", si différente de la pieuse musique indienne.

A son retour d'Angleterre, il composa un drame musical destiné à être joué dans les soirées littéraires que l'on donnait parfois en sa famille, puis une œuvre poétique, *Chants du soir*, où, pour la première fois, se révélaient quelques-uns de ses dons merveilleux. C'est alors que commença à se déployer sa prodigieuse activité littéraire, qui, au cours des années suivantes, aboutit à une abondante production de poèmes, de drames, de romans, d'œuvres critiques et philosophiques.

En 1891, il fit en Angleterre un second voyage, dont il publia, dans une revue indienne, un récit fort vivant.

A quarante ans, il décide de se consacrer plus qu'il ne l'a fait jusqu'alors au service d'autrui.

le poète voulut bien, pour quelques amis et pour moi, réciter, chanter, psalmodier quelques-uns de ses poèmes en bengali...

Au moral, un écrivain indien, Adjit Tchakravartî, dans une *Introduction aux œuvres poétiques de Rabindranâth*, le juge ainsi: "Chez Tagore, le poète, le méditatif, l'homme avide de jouissance et l'homme qui aspire au renoncement se heurtent et s'harmonisent tour à tour. Si ardente que fût sa sensibilité, si vif que fût son désir de jouissance, il y eut toujours en lui une impulsion intérieure lui interdisant de s'enfermer en une expérience particulière. Aussi a-t-il cherché sans cesse la réalisation de soi-même, errant d'une expérience à l'autre, comme le cours sinueux d'un fleuve: à la fin, tous les conflits, toutes les contradictions se sont harmonisés dans la religion. C'est par là qu'il a retrouvé en lui-même l'éternel idéal indien de synthèse."

Romain Rolland écrit que "son génie gœthéen se trouve au confluent de tous les fleuves de l'Inde".

Il faut noter encore son hostilité aux cuistres et aux fanatiques, sa douceur envers les humbles et envers les enfants, son amour passionné de la nature. Vers la fin de sa vie, presque incapable de marcher, il allait cependant chaque matin, à l'aube, dire bonjour à sa plantation de jeunes arbres.

Il vit venir la mort avec sérénité. Il la rencontra à quatre-vingts ans, en 1941. Il avait, à son sujet, exprimé cette magnifique pensée: "Parce que j'aime cette vie, je sais que j'aimerai la mort aussi bien".

Il avait écrit aussi (c'est l'une de ses *Lucioles*): "Lorsque la mort viendra et me dira tout bas: *Tes jours ont pris fin*, puissé-je lui répondre: *Je n'ai pas seulement vécu, j'ai vécu dans l'amour.*

Elle me demandera: *Tes chants survivront-ils?* Je répondrai: *Je l'ignore,*

Mais je sais qu'en chantant,
J'ai souvent trouvé l'éternité."

Au point de vue doctrinal le principal de ses disciples est le professeur Râdhâkrishnan (né en 1888).



Rabindranâth Tagore est, avant tout, un poète lyrique et dramatique, ainsi qu'un chansonnier de haute classe. Mais il n'est pas interdit de voir en lui,—comme en un Vigny ou en un Shelley, par exemple—un philosophe. Le professeur Râdhâkrishnan a pu composer un ouvrage en anglais sur *La Philosophie de Tagore*.

Cette philosophie est, avant tout, une réflexion sur l'existence, visant à répondre aux questions que peut se poser même l'homme le plus humble.

"Avant que je ne parte, dis-moi pourquoi,
Les yeux tournés vers le ciel,
Cette terre verdoyante m'a appelé,
Et pourquoi, dans la nuit silencieuse,
M'ont parlé les étoiles,
Et pourquoi la lumière du jour
De telles vagues de délices m'a couvert.
Ah, pourquoi? Dis-moi!"

A de telles questions, Tagore répond en de nombreux poèmes, par exemple ceux du *Guitândjali*, et en des œuvres en prose, dont plusieurs ont été traduites en français, comme *Sâdhanâ* (ce mot désigne une discipline permettant de progresser dans la voie de la spiritualité), *La Religion du Poète* et *La Religion de l'Homme*.

Avec la plupart des penseurs indiens, il s'attache à découvrir, derrière la multiplicité, l'Unité, derrière le fini, l'Infini. Il adopte et il cite souvent, sur ce point, les formules des *Oupanishads*.

Il y a, en ce que je nomme mon moi, une multitude de phénomènes physiques, chimiques, psychiques. Et cependant "il y a en moi un mystère latent d'unité, qui a la simplicité de l'infini et qui réduit la masse immense de la multitude à un simple point".

L'Unité qui est en moi se cherche dans autrui, elle vise à se réaliser complètement par l'union dans l'amour; quand elle y atteint, elle obtient la joie suprême.

Elle aspire à l'unité dans la vie sociale. La société ne s'explique point par le seul intérêt: "dans cette large vie de communion sociale, l'homme sent le mystère de l'Unité... Du sentiment de cette Unité, les hommes sont venus à la compréhension de leur Dieu. Et par conséquent toute religion a commencé avec le Dieu de la tribu."

L'unité du moi reconnaît l'unité en tous les objets d'un Univers multiple. "Sa connaissance d'un arbre est celle d'une unité qui lui apparaît sous la forme d'un arbre."

"L'Unité est la Vérité, la division est *Mâyâ*."

Cette Unité qui se trouve à la fois dans le moi et dans le monde, c'est l'Être Infini, en qui l'on peut aussi bien voir le *brahman* impersonnel et le Bien-Aimé personnel de l'âme.

Chacun de nous est à la fois, dès la naissance, séparé du monde et uni à lui, apparenté à lui. "Le sentiment d'une telle parenté a paru en nous avec notre existence physique, là où il y avait séparation et rencontre entre notre vie individuelle et le monde universel des choses. Il s'est approfondi en notre vie mentale, où il y a continuellement séparation et réunion, entre notre esprit individuel et le monde universel de la raison; il s'est élargi encore quand il y a eu séparation et combinaison entre la volonté individuelle et le monde universel des personnalités humaines; il a atteint son but final lorsqu'il y a eu séparation et harmonie entre l'Unique Individuel en nous-même et l'Unique Universel dans l'infini."

Ainsi "l'homme en son détachement s'est réalisé dans des rapports plus larges et plus profonds avec l'Univers."

L'Unité dans la multiplicité, c'est l'Infini dans le fini, c'est Dieu en l'âme et dans les choses. C'est en nous-même que, suspendant les habituelles opérations de l'intelligence, et dans une illumination de l'esprit, nous pouvons découvrir Dieu.

"Lorsque la perception de cette perfection de l'unité n'est pas purement intellectuelle, lorsqu'elle ouvre jour à notre être sur la lumineuse conscience de la totalité, c'est alors que la joie rayonne, que l'amour s'étend sur tout."

Ayant découvert au fond de nous-même l'Infini, nous pouvons l'apercevoir dans ses manifestations finies. Car "le fini est l'objet que l'Être Infini place devant lui afin de s'exprimer lui-même". Nous pouvons imaginer que ce bel univers est pour nous, que la lumière du matin est pour nous, que la verdure des bois est pour nous. En ce sens, la beauté est révélatrice; par exemple, la beauté des vieux grands arbres, "la plus ancienne aristocratie du monde".

Tandis que les Occidentaux devaient, pour survivre, lutter contre la nature, l'Orient était mieux placé pour y découvrir l'Infini. "Dans les immenses plaines de l'Inde septentrionale, ces hommes n'ont pas trouvé de barrière entre leur existence particulière et la grande Vie qui pénètre l'univers. La forêt vivait en communion avec eux, avec leur travail et leur repos, avec leurs nécessités quotidiennes et leurs méditations... Dans le silence des levers et des couchers de soleil, et par les nuits remplies d'étoiles, l'homme s'est trouvé face à face avec l'Infini, attendant la révélation qui ouvre le cœur de tout ce qui est."

Nous découvrons que l'Être Infini s'est manifesté dans le fini avec joie et par amour. "L'amour explique au fond tout ce qui nous entoure. Ce n'est pas un simple sentiment, c'est la vérité. C'est la joie qui est à la base de toute création."

Tagore reprend à son compte ces formules des *Oupanishads*: "De la joie surgit toute cette création, par la joie elle est nourrie, vers la joie elle marche et dans la joie elle se perd."

Dans l'imperfection du devenir, Tagore sait toujours découvrir la perfection de l'être: "la joie se trouve partout".

"La joie d'atteindre l'Infini au sein du fini"; tel est, selon Tagore lui-même, le thème central de tous ses écrits.

***

De là un idéal de vie.

"Avoir conscience du fait qu'on est absolument enveloppé par *brahman*, ce n'est pas seulement un acte de contemplation, ce doit être le but de toute notre vie."

Comment définir ce but?

"Exprimons notre infinité dans tout ce qui nous entoure, dans les travaux que nous faisons, dans les choses dont nous nous servons, dans les hommes auxquels nous avons affaire, dans le monde dont nous jouissons. Que notre âme pénètre tout ce qui nous entoure, et se crée dans toutes les choses, et montre sa plénitude en remplissant les besoins éternels!"

Sentons, en toutes nos actions, l'impulsion de l'Énergie infinie. Soyons comme l'oiseau qui vole dans le ciel illimité, et dont chaque battement d'aile lui enseigne que le ciel est illimité.

En un tel idéal se concilient la joie et le renoncement.

Joie d'aimer l'Univers et de goûter sa beauté. "L'Univers n'a pu révéler ses trésors avant que l'homme ne l'ait aimé."

Le *Guîtândjali* exprime cette joie en de délicieux poèmes:

"J'ai reçu mon invitation pour le festival de ce monde, et ainsi ma vie a été bénie. Mes yeux ont vu et mes oreilles ont entendu.

C'était ma part à cette fête, de jouer de mon instrument, et j'ai fait tout ce que j'ai pu."

Plusieurs poèmes célèbrent la lumière, "baiser des yeux, douceur du cœur":

"Ah! la lumière danse au centre de ma vie!...

Une jubilation s'étend de feuille en feuille, ô mon amour! une aise sans mesure. Le fleuve du ciel a noyé ses rives: tout le flot de joie est dehors."

La souffrance, cependant, n'est pas exclue de cette vue optimiste sur le monde. Mais il faut comprendre qu'elle provient de notre égoïsme: "Aussi longtemps que notre cœur est conduit dans la voie étroite du moi, il est rempli de craintes, de doutes et de peines, car il y fait sombre, et le cœur n'en voit pas la fin. Mais, quand il revient au jour, sur le sein du Tout, il brille dans la lumière et chante dans la joie et la liberté." Ainsi "il faut, avec la clef de la douleur, ouvrir la porte de la joie".

Le sentiment de l'infini permet à l'homme de dominer la douleur et de trouver la joie. Il le conduit aussi à donner, à se donner, à s'abandonner, à se sacrifier.

"S'abandonner perpétuellement, telle est la vérité de notre vie. Le faire parfaitement constitue la perfection de la vie. Nous avons à faire de cette vie un poème dans toutes ses manifestations; elle doit exprimer notre âme qui est infinie, et non pas seulement nos possessions, qui n'ont pas de valeur en elles-mêmes. La joie que nous avons à nous donner montre que nous avons en nous la conscience de l'Infini."

Le poète prie ainsi son Dieu:

"O Maître-Poète, je me suis assis à tes pieds. Que seulement je fasse de ma vie une chose simple et droite, pareille à une flûte de roseau, que tu puisses emplir de musique!"

Cet idéal, faisant au renoncement sa part, explique que l'on puisse accepter la mort d'un cœur tranquille.

On a déjà cité antérieurement deux beaux textes. Dans les dernières pièces du *Guitândjali* sur la mort ("Je ne crois pas connaître, dans aucune littérature, accent plus solennel et plus beau", écrit André Gide), choisissons encore un passage:

"Je suis parvenu sur le bord de l'éternité, d'où jamais rien ne se dissipe,—nul espoir, nul bonheur, nul souvenir de visage entrevu à travers les larmes.

Oh! trempe dans cet océan ma vie creuse, plonge-la dans le sein de cette plénitude, et que, cette caresse perdue, je la ressente enfin dans la totalité de l'univers!"



En face d'une si vaste conception de la vie et de la mort, on comprend combien apparaît étroit l'idéal auquel se limitent beaucoup des compatriotes de Tagore: le nationalisme.

Le poète dénonce ce qu'il y a d'égoïsme en un tel point de vue, du moins chez les plus médiocres: "Dans les petits esprits, le patriotisme se dissocie d'un idéal élevé de l'humanité. Il devient la glorification de l'égoïsme, sur une prodigieuse échelle,—magnifiant notre vulgarité, notre cruauté, notre convoitise, détrônant Dieu pour mettre à sa place ce moi boursouflé." —Et ailleurs: "On met la patrie à la place d'où l'on chasse la conscience."

Le nationalisme est opposé aux vrais intérêts d'une nation. "Adorer comme un Dieu un pays, c'est le vouer au malheur." Car c'est le vouer à la servitude. Les patriotes sont toujours tentés d'imposer leurs préférences par la force. "Le pouvoir, que ce soit sous la forme du patriotisme ou autre, n'est pas amoureux de la liberté. Il parle d'union, mais oublie que la véritable union est celle de la liberté. L'uniformité, c'est la servitude."

Le nationalisme est surtout un danger pour toute l'humanité: "le monde entier souffre de ce culte actuel du démon".

Dans une étude publiée en 1917 sous le titre *Nationalisme*, il analyse cette "épidémie cruelle". Il écrit: "Quand cette organisation de politique et de commerce dont l'autre nom est nation, sera devenue toute-puissante aux dépens de l'harmonie de la vie sociale supérieure, ce sera un mauvais jour pour l'humanité... Il y a peu de crimes qu'elle ne puisse perpétrer."

Dans le passé, le sentiment de la fraternité pouvait être limité par des frontières géographiques; car celles-ci constituaient alors des obstacles réels. Aujourd'hui, ces frontières ne sont plus que des lignes traditionnelles et imaginaires. On peut aisément aller d'un point à un autre. Notre époque est "l'ère du voyageur".

Notre pays, c'est toute la terre. C'est sur elle que les races distinctes doivent vivre aux côtés les unes des autres.

"Nous devons savoir que l'âme de l'homme est une, même si elle se manifeste par des différences nécessaires à la fécondité de son unité fondamentale. Cette vérité, dès que nous la comprenons avec désintéressement, nous aide à respecter toutes les différences entre les hommes, tout en restant conscients de notre personnalité, et tout en sachant que la perfection de l'unité consiste non dans l'uniformité, mais dans l'harmonie."



A un nationalisme étroit, Tagore oppose un large idéal de coopération entre toutes les races humaines.

"Notre devoir est de préparer le grand champ pour la coordination de toutes les cultures du monde où chacune donnera et prendra."

"Voici l'heure venue où nous devons faire du problème du monde notre propre problème; où nous devons faire l'harmonie entre l'esprit de notre civilisation et l'histoire de toutes les nations de la terre."

Tagore proclame qu'il n'a personnellement "aucune défiance contre quelque culture que ce soit, à cause de son caractère étranger".

Avant tout, il aspire au rapprochement de l'Orient et de l'Occident.

Mais il redoute, que, dans les circonstances présentes, ce rapprochement ne nuise à l'Asie en général, à l'Inde en particulier. Aussi croit-il devoir mettre en garde ses compatriotes, et, en général, tous les Asiatiques, notamment les Japonais, contre certains dangers liés au développement de ce que l'on nomme la civilisation occidentale.

Dans une conférence faite à l'Université impériale de Tôkyô, le 18 juin 1916, il dénonce avec vigueur les lacunes, les tares et les crimes de l'Occident:

"Il y a de graves questions que la civilisation européenne a posées devant le monde, et auxquelles elle n'a pas complètement répondu. Les conflits entre l'individu et l'État, entre le travail et le capital, entre l'homme et la femme; les conflits entre l'avidité du gain matériel et la vie spirituelle de l'homme, entre l'égoïsme organisé des nations et les idéaux les plus élevés de l'humanité; les conflits entre toutes les laides complexités, inséparables des organisations gigantesques du commerce et de l'État, et l'instinct naturel de l'homme criant vers la simplicité, la beauté et la plénitude du loisir; tout cela doit se résoudre en harmonie. Comment? On ne peut même encore le concevoir."

Il dénonce surtout les crimes du colonialisme. "En Amérique et en Australie, l'Europe a simplifié le problème en exterminant presque les populations indigènes... Elle veille toujours à parquer dans un coin les étrangers ou à les exterminer. Elle est carnivore et cannibale dans ses tendances; elle puise sa nourriture dans les autres peuples et tente d'engouffrer tout leur avenir... C'est une civilisation scientifique et non humaine... Elle dresse dans ses temples de gigantesques idoles au Gain, et tire grand orgueil des

cérémonies coûteuses de son culte; elle appelle cela *patriotisme*. Nous prophétisons sans hésitation que cela ne peut continuer."

Il oppose à cette civilisation inhumaine la civilisation de l'Asie, "non politique, mais sociale, non pillarde et mécanique, mais spirituelle et fondée sur les plus variées et les plus profondes relations de l'humanité".

Tagore reprend, en partie, le même thème, lorsque, interrogé par Gilbert Murray sur ce qu'il pense du rapprochement Orient-Occident, il commence par critiquer certains aspects de la civilisation occidentale (sa réponse a été publiée en 1935 par l'*Institut international de coopération intellectuelle*).

Il dénonce le nationalisme des nations européennes, qui "ne sont jamais lasses de s'appliquer grossièrement les unes aux autres des épithètes barbares selon les vicissitudes de l'utilité ou des passions politiques" (il fait évidemment allusion, ici, au terme de *Huns* désignant les Allemands dans le vocabulaire des Anglo-Saxons, au cours de la première guerre mondiale). Il rappelle certains faits historiques comme le pillage de Pékin au temps de la guerre contre les Boxers, certaines coutumes inhumaines comme le lynchage des noirs. Il critique surtout le colonialisme et les préjugés par lesquels on le justifie; notamment le mépris des hommes de couleur, mépris qui facilite l'exploitation: le pêcheur considère volontiers le poisson comme le moins sensible des animaux.

Tagore regrette que les rapports entre Orient et Occident se présentent surtout sous l'aspect de l'exploitation; d'une exploitation dont les origines sont purement matérielles et commerciales. "L'Europe avec sa domination et son commerce considérables, illimitée dans son étendue, insatiable dans son appétit, ne nous apparaît que comme une force physique... Aujourd'hui, il n'est plus de peuple, dans toute l'Asie, qui ne regarde l'Europe avec crainte et soupçon."

Cependant, désireux d'être impartial, Tagore signale quelques heureux aspects de la civilisation occidentale. Ses bons côtés sont le

respect de la vérité scientifique, et, en certains de ses représentants, le sentiment humanitaire. Il y a de vastes domaines où règne la liberté de l'esprit; ce qui permet d'espérer le redressement de bien des torts. La force spirituelle s'y montre toujours combative. Si l'ogre Nationalisme règne sur l'Europe, il y a des tueurs d'ogre qui luttent pour faire triompher l'esprit international. Beaucoup d'hommes de lettres, de savants, d'artistes européens ont la passion de la vérité et de la justice, et ils défendent activement ces nobles causes.

Dans le rapprochement des races que réclame Tagore, l'Occident doit apporter sa science qui, "grâce à la maîtrise des lois de la nature, doit délivrer l'âme humaine emprisonnée dans le sombre donjon de la matière"; et aussi sa lutte contre la maladie et contre la pauvreté. L'Orient pourra apporter sa vision de l'Infini. Car "la mission de l'Inde est de réaliser l'union de l'âme humaine avec l'âme suprême du monde par l'union de l'âme humaine avec l'univers".

La guerre a toujours pour origine l'égoïsme politique et commercial de certains peuples. "La réalisation de la grande et spirituelle Unité de l'Homme seule peut nous apporter la paix."

Ainsi cette confrontation des deux civilisations trop souvent opposées aboutit à l'expression d'une magnifique espérance.

Tagore peut écrire: "Je me sens fier d'être né en cette grande époque... Proclamons au monde que l'aube se lève!"

Reprenant une expression des *Oupanishads*, il l'interprète en termes mystérieux et sublimes: "L'*Infinie Personnalité* de l'homme ne peut être accomplie que dans une grandiose harmonie de toutes les races humaines".

Il exprime un idéal analogue dans un poème du *Guitândjali*, conçu sous la forme d'une prière (c'est par ce beau texte que Jawaharlal Nehru termine son ouvrage, antérieurement cité, *Glimpses of World History*; nous emprunterons ici la traduction d'André Gide):

"Là où l'esprit est sans crainte et où la tête est haut portée;

Là où la connaissance est libre;

Là où le monde n'a pas été morcelé entre d'étroites parois mitoyennes;

Là où les mots émanent des profondeurs de la sincérité;

Là où l'effort infatigué tend les bras vers la perfection;

Là où le clair courant de la raison ne s'est pas mortellement égaré dans l'aride et morne désert de la coutume;

Là où l'esprit guidé par Toi s'avance dans l'élargissement continu de la pensée et de l'action,

Dans ce paradis de liberté, mon Père! permets que ma patrie s'éveille!"

CHAPITRE XV

LE MAHÂTMÂ GÂNDHÎ: PHILOSOPHIE ET POLITIQUE

BIEN qu'en désaccord sur certains problèmes politiques, par exemple sur celui de la non-coopération avec l'Angleterre, Tagore et Gândhî ont eu l'un pour l'autre la plus vive admiration et la plus affectueuse estime.

Gândhî a remercié Tagore d'être *la grande sentinelle* qui met l'Inde en garde contre certains dangers provenant de l'influence occidentale ou de ses propres faiblesses.

Tagore a célébré en termes magnifiques l'apparition de Gândhî sur la scène politique de l'Inde:

"Gândhî s'est tenu sur le seuil de la chaumière de milliers de déshérités, vêtu comme l'un d'eux, leur parlant dans leur propre langue... Le nom de *Mahâtmâ* (Grande Âme) qui lui a été donné est son vrai nom. Qui d'autre a senti que tous les hommes de l'Inde étaient sa chair et son sang? Au contact de la Vérité, les forces comprimées de l'âme se sont révélées. Aussitôt que le vrai Amour s'est tenu à la porte de l'Inde, la porte s'est ouverte toute grande. Toute hésitation s'est évanouie. La Vérité à éveillé la Vérité... Honneur au *Mahâtmâ*, qui a rendu visible la puissance de la Vérité!"

*
**

Mohandâs Karamtchand Gândhî naquit le 2 octobre 1869 à Porbandar la Blanche, une cité de négociants au bord du golfe d'Oman.

Sa famille était aisée et cultivée. Son grand-père et son père avaient été ministres d'État; mais ils furent disgraciés pour leur indépendance, et, à un certain moment, forcés de fuir, leur vie étant menacée.

Le milieu auquel il appartenait avait subi particulièrement l'influence du Djaïnisme. Les djaïns étaient nombreux en cette région, et la famille de Gândhî, quoique orthodoxe, fréquentait plusieurs d'entre eux.

Le Djaïnisme avait été, à ses origines, une hérésie du Brâhmanisme. Mais l'Indouisme, large mouvement de synthèse religieuse, avait accueilli nombre de conceptions djaïns aussi bien que bouddhiques. On a noté déjà que l'idée morale à laquelle les Djaïns attachaient la plus grande importance était celle de l'*ahimsâ*, c'est-à-dire de la non-violence, ou plutôt de la non-nuisance. Ce sera une des idées les plus chères au *Mahâtmâ*. On a antérieurement signalé aussi ce fait curieux que le représentant du Djaïnisme au *Parlement des Religions* de Chicago s'appelait Vîrtchand R. Gândhî (mais il semble qu'il ne se soit agi que d'une ressemblance de nom).

Mohandâs Karamtchand, comme ses jeunes compatriotes d'alors, fut fiancé de très bonne heure, marié à treize ans. Sa femme sera plus tard la plus dévouée des compagnes, la plus fidèle des disciples.

Il fit ses études à l'école publique, puis en un collège anglais, enfin à l'Université d'Ahmédâbâd. Pour achever son éducation, et surtout pour étudier le droit, il fut, en 1888, envoyé en Angleterre. Avant son départ, sa mère lui fit promettre qu'il s'abstiendrait de viande, d'alcool, et de relations sexuelles.

C'est en Grande-Bretagne qu'il eut l'occasion de lire la *Bhagavad*

Guitâ et d'en découvrir la beauté. Il fut touché aussi par la lecture de l'*Évangile*, dont le Sermon sur la montagne resta un de ses textes favoris. Il connut et goûta certaines œuvres de l'anglais Ruskin, de l'américain Thoreau, du russe Tolstoï.

En 1891, avec le titre d'avocat, il revint dans l'Inde. Il y fréquenta deux éminents représentants du mouvement nationaliste, le parsi Dâdâbhâï et l'indou Gokhale.

En 1893, il fut, en qualité d'avocat, appelé en Afrique du Sud. Il y trouva une situation qu'il n'avait pas soupçonnée.

Les Indiens, assimilés aux autres *gens de couleur*, ne pouvaient entrer dans les hôtels et les restaurants que fréquentaient les blancs, ni voyager dans les mêmes wagons. Ils étaient soumis à toutes sortes de vexations, à une surveillance policière constante.

Gândhî se résigna aux brimades qu'il eut personnellement à subir, mais non à la persécution dont étaient victimes ses compatriotes. "Révolté", il décida de rester sur place pour leur venir en aide. Il abandonna sa profession d'avocat, qui lui rapportait six mille livres par an, se contenta, désormais, par an, de trois cent soixante livres, vécut pauvre parmi les pauvres.

Il élabora une nouvelle méthode d'action, celle de la *résistance non-violente*, la fit accepter à des milliers d'Indiens et de Chinois, multiplia les meetings et les pétitions, fonda un journal, *Indian Opinion*.

Se considérant, cependant, comme tenu au loyalisme à l'égard de la Grande-Bretagne, il crut devoir organiser, en 1899, pendant la guerre contre les Boers, une *Croix-Rouge indienne*; en 1904, lors d'une épidémie de peste, un hôpital; en 1906, pendant la révolte des Zoulous, un corps de brancardiers.

Félicité pour ces gestes, il n'en fut pas moins emprisonné à diverses reprises par les autorités sud-africaines, brutalisé par certains blancs, calomnié par quelques Indiens qui lui reprochaient sa mansuétude à l'égard des adversaires, frappé par l'un d'eux.

Il fut, en revanche, aidé par deux généreux anglais, C.F. Andrews, un ami de Tagore, et M.W.Pearson.

Finalement, la résistance non-violente triompha. Le général Smuts, en 1914, supprima les mesures qu'il avait juré de ne jamais abroger, notamment un impôt excessif sur les Indiens; et il autorisa les Asiatiques à résider au Natal comme travailleurs libres.

Gândhî put rentrer dans sa patrie en décembre 1914, avec le prestige d'une victoire obtenue par vingt ans d'efforts.

Il va désormais lutter pour la libération de l'Inde.

A partir de 1915, sa vie va se confondre avec l'histoire de son pays. On n'en retiendra ici que les aspects permettant de mieux connaître et comprendre cette magnifique personnalité.



Empruntons son portrait à Romain Rolland, dont l'œuvre, intitulée *Mahâtmâ Gândhî*, traduite en toutes les langues, a révélé au monde l'incomparable valeur du grand homme. (Il est fâcheux seulement que cette biographie, même en l'*édition définitive*, celle de 1946, s'arrête à l'année 1926).

"De tranquilles yeux bruns. Un petit homme débile, la face maigre, aux grandes oreilles écartées. Coiffé d'un bonnet blanc, vêtu d'étoffe blanche rude, les pieds nus. Il se nourrit de riz, de fruits, il ne boit que de l'eau, il couche sur le plancher, il dort peu, il travaille sans cesse. Son corps ne semble pas compter. Rien ne frappe en lui, d'abord, qu'*une expression de grande patience et de grand amour*."

Romain Rolland nous dit encore, dans l'*Introduction* qu'il a écrite pour l'ouvrage de Gândhî, *La Jeune Inde*:

"Le Mahâtmâ parle devant des milliers d'hommes. Il n'élève pas la voix. Il ne fait pas un geste. Il n'use d'aucun moyen oratoire. Il ne ménage rien. Il commence sans exorde et finit sans péroraison.

Quand il a dit tout ce qu'il avait à dire, peu ou beaucoup, il cesse et il s'en va. La foule rugit ses acclamations. Dans le fracas, nul ne pourra plus se faire entendre avant longtemps. Gândhî, le sourcil froncé (il hait les applaudissements et tout ce qui fait du bruit), s'est assis dans un coin, étranger à ce peuple délirant qui l'acclame; il n'entend pas; déjà il écrit l'article qui paraîtra dans le prochain numéro de son journal *Young India* (*La Jeune Inde*)."

Au cours de la guerre mondiale, le gouvernement britannique promet à l'Inde de la récompenser, par des réformes libérales, de l'aide qu'elle apporte à la cause dite du droit et de la civilisation.

Gândhî, voulant toujours être un sujet loyal de l'Empire, se rend à Londres et y organise un corps d'ambulanciers indiens.

Mais la Grande-Bretagne, une fois la victoire obtenue, oublie toutes ses promesses. Elle maintient notamment son régime de stricte censure et de dictature policière.

Gândhî, appliquant à sa patrie sa méthode, élaborée en Afrique du Sud, de résistance non-violente, décide, pour protester contre l'inique malhonnêteté des dirigeants britanniques, d'organiser un *hartâl*,—jour de grève générale, qui doit être consacré au jeûne et à la prière,—le 6 avril 1919. Indiens de toutes les religions, de toutes les classes, de tous les milieux, y participent, presque partout, dans un calme impressionnant.

Gândhî, à la suite d'incidents qui, contre sa volonté, se sont produits à Delhi, est conduit à la prison de Bombay. La nouvelle de son arrestation soulève des émeutes. A Amritsar, le 13 avril, le général anglais Dyer fait tirer, à coups de mitrailleuses, sur une foule pacifique, réunie dans un jardin public clos de murs. Il y a plus d'un millier de morts et de blessés.

Les musulmans de l'Inde reprochent à la Grande-Bretagne de ne pas respecter les promesses faites à l'Islam au cours de la guerre. Gândhî accepte de présider l'une de leurs conférences. Désormais, l'un des buts de sa politique sera le rapprochement des indous et des

musulmans, ainsi que de tous les autres groupes religieux de l'Inde.

La première phase de la lutte sera la *non-coopération* avec l'Angleterre. Chaque Indien devra renoncer à ses titres et à ses fonctions honorifiques, boycotter les tribunaux et les écoles, s'abstenir de participer aux emprunts et aux réceptions officielles (août 1920).

En même temps s'amorce une vaste campagne contre les débits de boissons alcooliques et de stupéfiants.

Pour arracher les villageois à la misère et à l'oisiveté que le climat impose une partie de l'année, Gândhî remet en honneur le rouet (*tcharkhâ*) et le tissu filé et tissé par les artisans locaux (*khâdî* ou *khaddar*).

Pour développer la vie spirituelle de la jeunesse, il lui recommande de fréquenter collèges et universités indoues. Lui-même consacre une part de son activité à un *âshram* (école-monastère), fondé par lui dès 1915, près d'Ahmédâbâd.

Un des Européens qui ont vécu en cet *âshram*, Réginald Reynolds, le décrit en ces termes: "Il se composait de cellules blanchies à la chaux, avec un réfectoire central et une école technique. C'était un endroit tenant à la fois du monastère et de l'école pour artisans, et dont la tendance politique était un mélange de nationalisme, des théories de Tolstoï et de celles de William Morris... Par la compréhension de l'endroit, petit à petit, on commençait à comprendre *Bâpou*." Ce terme familier, correspondant à *papa* ou *grand-papa*, était appliqué à Gândhî par tous ses fidèles.

S'attaquant à toutes les tares de la Société indienne, Gândhî lutte pour améliorer le sort des femmes. Il condamne leur existence de recluses, ne pouvant sortir de chez elles que sous un voile épais. Il exige pour elles la même instruction que pour les hommes. Il leur ouvre l'accès à la vie politique. Il trouve parmi elles de dévouées collaboratrices.

Surtout, il se fait le défenseur des *parias*, de ces *intouchables*,

qu'il tient à faire rentrer dans la société régulière. S'opposant aux coutumes traditionnelles, il les fréquente, adopte une de leurs fillettes, déclare que, s'il doit renaître, il souhaite revivre dans leur situation sociale et parmi eux.

Amorcé par Gândhî, le mouvement de non-coopération aboutit à une grave décision du Congrès National: "l'objet du Congrès National est d'atteindre l'autonomie du peuple de l'Inde par tous les moyens pacifiques et légitimes" (l'autonomie est appelée *Svarâdj*).

Des indiens ayant, à Tchaouri-Tchaoura, attaqué un poste de police et y ayant mis le feu, Gândhî est accusé d'être moralement responsable de ce crime. Son procès, en 1921, est l'un des plus extraordinaires de l'histoire. L'accusé prend toutes ses responsabilités, reconnaît qu'il a toujours prêché la "désaffection vis-à-vis du gouvernement".

L'accusateur, le juge Bromfield, qualifie son adversaire de "grand patriote" et de "grand chef": "Même ceux qui ne partagent pas vos opinions politiques vous considèrent comme un homme de haut idéal, de vie noble et même sainte". Gândhî déclare qu'il juge équitable sa condamnation à six ans de prison.

Pendant sa captivité, son esprit continue à se répandre. Par exemple à Amritsar, des volontaires sikhs, célèbres pour leur valeur militaire, acceptent de garder l'épée au fourreau et de ne pas interrompre leurs prières, quand des policiers, armés de piques, les frappent, les jettent à terre, les blessent ou les tuent.

Sorti de prison, Gândhî persiste dans toutes ses campagnes. Constatant que le monopole du sel prive les indiens d'un aliment vital, il décide d'entreprendre la lutte contre cette institution et, pratiquant, cette fois, la *désobéissance civile*, d'aller solennellement recueillir de l'eau de mer pour en extraire le sel. Il est à nouveau emprisonné. Cependant l'autorité cesse de s'opposer à ce que les habitants des côtes disposent du sel de la mer pour leur propre usage.

Gândhî accepte de participer, à Londres, à la *Conférence de la table ronde*, destinée à résoudre pacifiquement le problème de l'Inde. Il est à la fois invité par le gouvernement britannique et mandaté par le Congrès indien (1930).

Attristé par l'échec de cette tentative, il revient dans sa patrie. Au cours de son voyage de retour, il parle à Paris, dans la salle de Magic-City, puis à Genève. Il est, à Bombay, l'objet de chaleureuses manifestations.

Les relations entre l'Inde et l'Angleterre s'aggravent. Gândhî est à nouveau arrêté.

En septembre 1932, il décide de jeûner jusqu'à ce qu'il ait obtenu l'égalité des intouchables et des autres indiens devant le vote. Le gouvernement l'accorde après que cinq jours de jeûne, survenant à une époque de grande faiblesse, ont mis ses jours en danger, et suscité dans toute l'Inde une immense émotion.

⁂

Au cours des années qui suivent, Gândhî tantôt se mêle à l'action publique et participe au Congrès, tantôt agit sur l'opinion par les jeûnes qu'il s'impose, tantôt se retire en son *âshram*.

Le poète Lanza del Vasto, dans son livre *Pèlerinage aux sources* (Paris, Denoel, 1944, pp. 121-203), décrit l'*âshram* de Gândhî à Wardhâ, où il a passé trois mois en 1937.

Dès son arrivée, le Maître lui dit: "Je vous conseille fortement de renoncer à tout travail de clerc et de travailler avec vos mains". Le voyageur est mis au rouet et à l'établi. Il signale à Gândhî le fait qu'il est sous une surveillance toute particulière de la police, et qu'un argousin va être attaché à sa personne; il demande comment se comporter à l'égard de cet individu. "Vous devez le prendre en pitié—répond Gândhî. Vous devez lui épargner les fatigues et les inquiétudes inutiles. Vous devez lui fournir tous les renseigne-

ments qu'il cherche à surprendre; le tenir au courant de vos déplacements; lui montrer vos lettres et lui confier vos pensées secrètes. J'exhorte les miens à rejeter toute pensée que nos ennemis ne puissent connaître. C'est là pour nous-mêmes une bonne garantie que nous n'entretiendrons que des pensées pures."

Pendant la seconde guerre mondiale, Gândhî refuse de participer au mouvement de Soubhâsh Tchandra Bose, qui veut libérer l'Inde par une action militaire entreprise aux côtés des Japonais. Il n'en exige pas moins que les Anglais quittent l'Inde, ou du moins l'affranchissent en transmettant le pouvoir à un gouvernement national indien. Il est arrêté en août 1942.

Pour le cas où l'Inde serait envahie, il demande à ses fidèles de ne faire aucun mal aux individus, de leur porter secours s'ils sont malades ou s'ils meurent de soif, mais de ne jamais obéir aux ordres des chefs, et de n'accepter d'eux aucune faveur.

Libéré en juillet 1944, il est, en juin 1945, invité par le Vice-Roi aux réunions qui précèdent la conférence de Simlâ, destinée à réaliser l'indépendance de l'Inde.

L'Inde est enfin délivrée de la domination étrangère, en grande partie grâce à Gândhî. Celui que Winston Churchill appelait dédaigneusement "le fakir nu", triomphe d'un puissant Empire. Cependant, lorsque, le 15 août 1947, toute l'Inde célèbre cette merveilleuse victoire, Gândhî refuse de participer aux cérémonies officielles. C'est qu'il juge la liberté politique insuffisante si elle ne s'accompagne pas d'une transformation morale. C'est surtout qu'il souffre profondément d'un fait auquel il s'est personnellement opposé de toutes ses forces, mais en vain: la séparation de l'Indoustan et du Pakistan, ce qu'il nomme "la vivisection" de l'Inde.

La séparation des deux États a immédiatement de graves conséquences: fuite de masses immenses devant le fanatisme triomphant de leurs adversaires religieux, pillages et massacres, monstrueuses souffrances. Gândhî déclare au philosophe Râdhâ-

krishnan, qui en a témoigné: "Ou j'apaiserai ces conflits, ou je mourrai à la tâche".

A cette unification, à cette réunification de l'Inde, il consacre tous les efforts des derniers mois qui lui restent à vivre. Au milieu de janvier 1948, âgé de soixante-dix-neuf ans, il décide de jeûner tant que les deux peuples n'auront pas cessé de s'entr'égorger et de se persécuter. Il fixe sept conditions de paix: la restitution de cent-dix-sept mosquées enlevées aux musulmans à Delhi, la fin du boycott antimusulman, le droit pour les musulmans de vivre une vie normale au milieu des Indous, etc. Après cent-vingt-et-une heures de jeûne, et à la limite de la mort, il remporte une magnifique victoire: le gouvernement indien, les chefs de tous les partis et de toutes les organisations politiques et religieuses, s'engagent par écrit à respecter les conditions fixées par le *Mahâtmâ*. Celui-ci accepte alors de revenir à son existence habituelle.

Dans l'Indoustan et au Pakistan, des millions d'hommes accueillent avec la plus joyeuse émotion ce triomphe de la non-violence. A Bombay, trois cent mille hommes défilent, pendant plus de cinq heures, indous et musulmans unis, se jetant au cou les uns des autres, marchant bras dessus, bras dessous.

La victoire de Gândhî et de sa méthode irrite les fanatiques. Un jour une bombe est jetée sur le jardin où se trouve le *Mahâtmâ* sans que celui-ci y fasse la moindre attention. Le 30 janvier 1948, à Delhi, Gândhî, se rendant à l'endroit où, mêlé à la foule, il a l'habitude de prier, est abattu, à coups de révolver, par un réactionnaire indou. Au moment où il s'affaisse, le sang coulant à flots de ses lèvres, il lève les deux mains pour bénir son meurtrier.

Son corps est inciné au bord d'une rivière sacrée, la Djamounâ, affluent du Gange. Ses cendres sont jetées dans les différentes rivières sacrées de l'Inde.

Le monde entier s'émeut de l'acte de violence qui fait disparaître l'apôtre de la non-violence. Mais beaucoup estiment que cette fin

contribuera à répandre l'esprit du Maître, et à en préparer le triomphe.

On se rend compte que Gândhî était sans aucun doute le plus éminent de nos contemporains; qu'il était, parmi les hommes les plus notoires, le plus noble, le plus sympathique, le plus attirant.

Au premier abord, on était frappé par l'extrême originalité de sa personne et de ses attitudes. Puis on constatait en lui un merveilleux équilibre, une extraordinaire harmonie de la sensibilité, de l'intelligence et de l'activité: la sensibilité d'un saint, l'intelligence d'un vrai philosophe, l'activité d'un grand homme politique.

On pouvait noter en lui la coexistence, la pénétration de qualités qui souvent s'excluent: la gravité et la gaîté, le sérieux et l'humour, l'énergie et la douceur, le patriotisme et l'amour de l'humanité

Il est probable que son influence est destinée à s'étendre encore sur l'Inde et sur le monde entier.

Jawaharlal Nehru déclare: "La lumière de Gândhî continuera à nous diriger et à nous aider pour des milliers d'années". Et encore: "Il était comme une forte bouffée d'air frais qui nous faisait respirer plus profondément; comme un faisceau lumineux dans les ténèbres qui enlevait les écailles de nos yeux."

Le Swâmî Siddheswarânanda écrit: "Gândhî a incarné pour le monde une lumière que peut-être le monde n'avait pas eue depuis le Bouddha et Jésus. Gândhî, l'architecte de l'Inde moderne, par son martyre, vivra plus puissamment dans le cœur de l'humanité."



Gândhî a surtout exposé sa conception du monde et de la vie dans son autobiographie, traduite en français avec le sous-titre *Histoire de mes expériences avec la vérité* (Paris, Rieder, 1931), ainsi que dans la suite de cette autobiographie (Paris, Rieder, 1934); en de nombreux articles, dont certains ont été réunis sous le titre

La Jeune Inde (Paris, Stock, 1925); enfin dans ses *Lettres à l'Âshram* (Paris, Maisonneuve, 1937).

La méthode philosophique de Gândhî est assez proche de celle qu'ont recommandée Socrate et d'autres moralistes plus récents. Il s'agit de partir des traditions collectives en les critiquant ou interprétant à l'aide de la conscience individuelle, qu'il nomme la *petite voix silencieuse* ou la *petite voix intérieure*.

"Je ne représente pas—dit-il—des vérités nouvelles. J'essaie de représenter et de suivre la Vérité telle que je la connais. Je jette une lumière nouvelle sur maintes vieilles vérités."

En appliquant à la vie individuelle et à la vie sociale de hautes idées traditionnelles, on aboutit à des conséquences que juge ensuite la conscience. C'est une véritable méthode expérimentale, que Gândhî lui-même compare à celle du savant:

"Pareil à l'homme de science, je fais des expériences sur certaines vérités éternelles de la vie. Mais je ne peux prétendre en être un, car je ne puis donner aucune preuve évidente de l'exactitude scientifique de ma méthode ni des résultats tangibles de mes expériences."

C'est un fait significatif que l'autobiographie de Gândhî, qui vient d'être signalée, porte en sous-titre: *Histoire de mes expériences avec la vérité.*

Chacun pourrait, devrait appliquer la méthode antérieurement définie à sa propre religion. Gândhî admet volontiers que le chrétien l'applique aux traditions chrétiennes et à la Bible, le musulman aux traditions islamiques et au Koran.

Puisque lui-même est né dans l'Inde, sa pensée se nourrit surtout des traditions indiennes, c'est-à-dire des traditions indoues et djaïns; parmi les Livres sacrés de l'Indouisme, il choisit surtout les *Oupanishads* et tout particulièrement la *Bhagavad Guîtâ.*

Il faut noter aussi l'influence exercée sur lui par Râmakrishna et par Vivékânanda. Il a écrit une *Introduction* à l'édition anglaise

17

de la *Vie de Râmakrishna.* Il a présidé plusieurs fêtes organisées par la *Râmakrishna Mission* en l'honneur de Râmakrishna et de Vivékânanda.

Avec Râmakrishna, il a toujours affirmé la valeur de toutes les religions. Et il a proclamé que la lecture des œuvres de Vivékânanda a fortifié en lui l'amour de l'Inde.

La méthode de Gândhî n'exclut pas l'appel à certaines autorités étrangères, ni l'introduction en la vie intérieure d'éléments provenant d'autres religions. “Si nous considérions sans partialité toutes les religions, non seulement nous n'hésiterions pas à mêler à la nôtre tous les caractères désirables des autres, mais encore nous estimerions que c'est pour nous un devoir.”

Une seule réserve: “Je rejette toute doctrine religieuse qui ne fait pas appel à la raison et qui se trouve en conflit avec la moralité. Je tolère le sentiment religieux déraisonnable quand il n'est pas immoral.”

Gândhî nous fait loyalement connaître les influences non indiennes subies par lui: celle des *Évangiles*, et surtout du Sermon sur la montagne; celle de Tolstoï, notamment de l'ouvrage *Le Salut est en vous*, qui lui apporta l'idée de résistance sans violence; celle de Ruskin par son livre *Unto this last* (*Jusqu'à la fin*), qui lui apprit la valeur du travail, notamment du travail manuel, par exemple celui du laboureur et celui de l'artisan qualifié. C'est à l'écrivain anarchiste américain Thoreau qu'il emprunte l'expression de *désobéissance civile.*

Sans exclure ni condamner aucune religion, en déconseillant même toute conversion de l'une à l'autre, Gândhî préfère à toutes les religions l'Indouisme; de même, selon sa propre comparaison, qu'il préfère sa femme à toutes les autres femmes, sans cependant la juger parfaite.

Sa libre interprétation de l'Indouisme lui permet de repousser certaines des critiques opposées à cette grande religion.

Gândhî déclare: "Je crois aux *Védas*, aux *Oupanishads*, aux *Pourânas* et à toute l'Écriture sainte indoue, et, par conséquent, aux *avatârs* et à la réincarnation". On se rappelle que les *avatârs* sont les incarnations divines, et quel rôle joue dans la mentalité et dans la sentimentalité indiennes l'idée de la réincarnation.

Mais Gândhî fait remarquer qu'à propos des Livres sacrés, il n'emploie pas le mot "d'origine divine", et il ajoute: "Je ne crois pas à la divinité exclusive des *Védas*. Ma foi dans les livres saints indous n'exige pas que j'en accepte chaque mot et chaque verset comme inspiré par une Divinité. Je ne veux pas être forcé d'adopter une interprétation quelconque, si elle répugne à ma raison ou à mon sens moral." Il écrit ailleurs: "Je suis si peu conventionnel que j'irais jusqu'à renier la divinité des plus antiques *Shâstras* (textes sacrés) s'ils ne pouvaient convaincre ma raison." Par exemple, il refuserait de considérer comme sacré un texte qui condamnerait l'*ahimsâ*.

Beaucoup d'étrangers, et même quelques indiens comme Râm Mohan Roy, ont blâmé ce que l'Indouisme contient d'idolâtrie. Gândhî, au contraire, admet l'adoration des idoles, bien que personnellement il n'ait jamais éprouvé en face d'aucune d'entre elles un sentiment de ferveur. Mais il faut reconnaître que la nature humaine est éprise de symbolisme; si bien que la présence des idoles peut être "une invitation au culte".

Les étrangers se sont souvent moqués de la tendresse exceptionnelle éprouvée à l'égard de la vache. Gândhî y voit, au contraire, le trait le plus caractéristique et le plus sympathique de l'Indouisme.

"La protection de la vache est le plus admirable phénomène de l'évolution humaine. Elle porte l'être humain au-delà de son espèce. Pour moi, la vache représente tout le monde sub-humain: l'homme doit voir en elle sa ressemblance avec tout ce qui existe. La raison pour laquelle la vache fut choisie pour cet honneur me semble évidente. La vache était la meilleure compagne dans l'Inde, elle était la dispensatrice de l'abondance. Non seulement elle

donnait son lait, mais elle rendait possibles les travaux agricoles. La vache est un poème de compassion. Elle est la nourrice de millions d'êtres humains dans l'Inde. La protection de la vache signifie la protection de toutes les créatures muettes créées par Dieu. L'antique prophète, quel qu'il fût, donna le premier rang à la vache. Les espèces inférieures nous adressent un appel d'autant plus puissant qu'il est muet. La protection de la vache est un don, fait par la religion indoue à l'humanité, et l'Indouisme durera aussi longtemps qu'il restera des Indous pour protéger la vache."

Ainsi Gândhî peut confesser: "Je crois à la protection de la vache dans un sens beaucoup plus large que le sens populaire".

Gândhî attache beaucoup moins d'importance à une autre institution de l'Indouisme, souvent critiquée par les étrangers, le régime des castes. Il déclare qu'il y croit, "dans un sens qu'il considère strictement védique, mais non dans le sens populaire et grossier qu'il a aujourd'hui".

La division en quatre grandes castes (*varnas*) est bien d'origine védique; mais "la division en castes innombrables vient de ce que l'on a pris des libertés injustifiables avec la doctrine".

La distinction des quatre castes correspond à un fait inhérent à la nature humaine: le fait de l'hérédité, contre lequel nul ne peut rien. "Un homme ne peut changer de *varna* même s'il en a le désir. Ne pas rester fidèle à son *varna*, c'est mépriser les lois de l'hérédité."

Mais il ne faut pas introduire en ces distinctions des notions de supériorité et d'infériorité. "Il est contraire au génie de l'Indouisme d'attribuer à autrui un rang inférieur ou de s'en arroger un supérieur. Tous les hommes sont nés pour servir la création de Dieu, le *brâhmane* par son savoir, le *kshatriya* par sa force protectrice, le *vaïshya* par son habileté commerciale et le *shoûdra* par son travail personnel." Ce n'est pas une raison pour que le brâhmane soit dispensé de tout travail corporel, ni surtout pour que le *shoûdra* ne puisse acquérir les connaissances auxquelles il peut aspirer.

L'interdiction des mariages entre castes et des repas pris en commun n'est pas essentielle au régime des castes; mais il est exact qu'elle correspond à une recommandation de l'Indouisme, visant au renoncement à la chair et à la libération de l'esprit. "En restreignant le choix d'une épouse à un groupe particulier, l'Indou fait preuve d'un rare renoncement." D'autre part, "manger est une opération vitale" qu'on ferait bien d'accomplir en secret, comme on remplit telle autre fonction. Les mariages et les repas sont loin de favoriser l'union et l'amitié. "C'est en réprimant nos appétits, —qu'ils se rapportent à la nourriture ou au mariage,—que, du point de vue religieux, nous avançons le plus."

En tout cas, le régime des castes ne doit aucunement entraîner, pour certains êtres, cette exclusion de la vie sociale que l'on nomme l'*intouchabilité*. C'est "une excroissance maligne" du régime ancien, un "crime monstrueux".

"L'intouchabilité répugne à la raison et à l'instinct de pitié et d'amour. Une religion qui a institué le culte de la vache ne peut vraiment pas admettre cette mise à l'index inhumaine d'êtres humains. Les Indous ne mériteront jamais la liberté et ne l'obtiendront jamais, s'ils permettent à leur noble religion d'être défigurée par la souillure de l'intouchabilité."

Gândhî condamne de même d'antiques usages, comme la prostitution en certains temples, et le sacrifice de chèvres à la Déesse Kâlî.

Il affirme enfin que "l'Indouisme n'est pas une religion exclusive: il y a place dans son sein pour le culte de tous les prophètes du monde".



C'est à cette philosophie religieuse, provenant d'une libre critique des traditions, que Gândhî rattache sa morale.

Il l'expose tout particulièrement dans ses *Lettres à l'Âshram*,

traduites en français par Jean Herbert. Ces lettres ont été écrites en 1930, dans la prison de Yaravadâ (sauf la dernière, qui, touchant à des problèmes politiques, n'a pu être composée qu'en 1931, après la mise en liberté de son auteur).

Gândhî, éloigné de ses fidèles, tient à leur rappeler l'essentiel de ses exhortations morales. On résumera ici ce précieux texte, en suivant l'ordre même adopté par ce penseur, et en éclaircissant certains points par quelques passages empruntés à d'autres œuvres.

Avant tout, le respect et l'amour de la Vérité (*satya*).

"La Vérité est dure comme le diamant et fragile comme la fleur de pêcher."

"Le mot *satya* (*vérité*) vient de *sat*, qui signifie *être*. Dans la réalité, il n'est rien, il n'existe rien sauf la Vérité. C'est pourquoi *sat* ou Vérité est peut-être le nom le plus important de Dieu. En fait, dire que *la Vérité est Dieu* est plus juste que de dire: *Dieu est Vérité*." Dans un article publié en son livre *Jeune Inde*, il expose l'avantage de retourner ainsi la formule. Les athées eux-mêmes reconnaissent la valeur de la Vérité; et c'est elle qu'ils invoquent lorsqu'ils nient l'existence de Dieu. Puis des millions d'hommes, en invoquant le nom de Dieu, ont "commis d'indescriptibles atrocités".

A l'être, caractéristique de la Vérité, il faut joindre la *connaissance* (*tchit*): Vérité, c'est connaissance vraie. "Où se trouve la connaissance vraie, il y a toujours de la joie (*ânanda*)... C'est pourquoi nous connaissons Dieu sous le nom de *Sat-Tchit-Ânanda*, Celui qui réunit en Soi la Vérité, la Connaissance et la Joie."

Certains objecteront que ce qui semble vérité à l'un peut sembler erreur à l'autre. Mais, quand il s'agit de vérités, au sens exact du terme, celles-ci ne diffèrent qu'en apparence: elles sont d'innombrables feuilles sur le même arbre, Dieu. Et puis, dans la recherche désintéressée du vrai, on ne peut s'égarer longtemps. Si l'on se trompe, l'erreur provient de ce qu'on néglige la pratique

des vertus qui seront recommandées plus loin. La *Bhagavad Guîtâ* nous apprend qu'on parvient à la Vérité par l'indifférence à tous les autres intérêts de l'existence, et par une dévotion consacrant à cette recherche l'esprit tout entier.

"Seule la dévotion à cette Vérité justifie notre existence. La Vérité doit constituer le centre de toute notre activité. Elle devrait être le souffle même de notre vie."

Autre thème moral, aussi important que le précédent, ou plutôt représentant un autre aspect de la même idée (ce sont "les deux faces d'une médaille":) l'*ahimsâ*, la *non-violence*, ou plutôt la *non-nuisance*, ou encore (selon la traduction de Jean Herbert) l'*amour* (Gândhî observe que, dans les langues européennes, le terme d'*amour* a des significations fort différentes les unes des autres, et qu'il peut même désigner une passion avilissante).

L'*ahimsâ* a une portée négative, mais qu'il convient d'étendre largement. "Ne faire de mal à aucun être vivant est sans doute une partie de l'*ahimsâ*, mais ce n'en est que le plus petit aspect. Le principe de l'*ahimsâ* est enfreint par toute pensée mauvaise, par toute hâte injustifiée, par le mensonge, par la haine, par le fait de souhaiter du mal à quiconque. On le viole également lorsqu'on retient pour soi ce dont le monde a besoin."

Cependant, nous devons, tant que nous sommes en vie, entretenir notre corps, instrument qui nous a été confié et dont nous sommes responsables. Et il faut reconnaître que nous ne pouvons le faire sans détruire, dans une certaine mesure, d'autres existences. Nous pouvons aussi être contraints de tuer pour protéger ceux dont nous avons à prendre soin. Nous pouvons même être amenés à tuer par l'amour de ceux dont nous détruisons l'existence; par exemple, afin d'abréger les atroces souffrances d'êtres que nous ne pouvons guérir. Gândhî est nettement partisan de ce que l'on nomme l'*euthanasie* (dans le véritable sens de ce mot).

Mais l'*ahimsâ* n'a pas qu'un aspect négatif. Sa forme positive,

c'est la *bienveillance* et la *bienfaisance* envers tous, même envers ceux qui agissent mal. Il faut seulement éviter, en leur faisant du bien, de les encourager dans le mal. Un père dont le fils mène une existence dissolue, ne doit pas exercer sur lui de contrainte brutale; mais il peut légitimement lui refuser les moyens de mener cette existence; et il doit lui ouvrir largement les bras dès que le coupable se repent.

Ainsi l'*ahimsâ*, "c'est l'amour pur. Je l'ai lu dans les *Écritures saintes* indoues, dans la *Bible* et dans le *Koran*."

Troisième règle à observer: celle du *brahmatcharya*, c'est-à-dire *pureté*, *chasteté*.

"Réaliser Dieu est impossible sans une renonciation absolue au désir sexuel."

Il faut condamner la satisfaction de ce désir non seulement hors du mariage, mais dans la vie conjugale elle-même. "Celui dont l'activité est entièrement consacrée à la réalisation de la Vérité, qui exige un désintéressement absolu, n'a pas de loisirs à consacrer à l'occupation égoïste d'engendrer des enfants et de diriger une maison. ... Si un homme donne son amour à une femme, ou une femme à un homme, que leur reste-t-il à donner au monde entier?... Ils ont élevé un mur autour de leur amour." Ainsi l'amour humain s'oppose à l'amour universel, à la loi de l'*ahimsâ*. Au contraire, des époux vivant comme frère et sœur "deviennent disponibles pour le service de l'humanité".

"Comme toutes les autres règles, le *brahmatcharya* doit être observé en pensée, en parole et en action." Nous devons, avant tout, maîtriser notre esprit. Mieux vaudrait encore satisfaire les appétits du corps que de laisser l'âme se vautrer dans des pensées de jouissance.

A la loi de *brahmatcharya* on doit rattacher le devoir de *maîtriser les organes du goût*. "Le célibat devient relativement facile quand on s'est rendu maître de son palais... Il faut prendre la nourriture

comme on prend des médicaments, sans se demander si elle est, ou non, agréable au goût; il ne faut en prendre que les quantités nécessaires aux besoins du corps... L'idéal serait que le soleil fût notre seul cuisinier; mais je sais que nous sommes loin, très loin de cet état bienheureux."

Le jeûne, à certains jours, est tout particulièrement favorable à la vie morale; c'est un moyen de purification.

"Lorsque tous les organes des sens ne font que servir le corps et, par son intermédiaire, l'âme, les appétits particuliers à chacun de ces organes disparaissent. Chaque organe, alors, commence à jouer de la façon qu'a prèvue la nature. On ne fera jamais assez de tentatives, aucun sacrifice ne sera jamais assez grand, pour arriver à cette symphonie avec la nature."

Gândhî a multiplié les conseils d'ordre pratique dans son livre *Guide de la Santé*. L'idée fondamentale, c'est que "le vrai bonheur n'est pas possible sans la vraie santé, et la vraie santé est impossible sans une sévère discipline du palais. Tous les autres sens seront automatiquement soumis à notre contrôle si nous commençons par asservir le palais. Or celui qui a conquis ses sens a vraiment conquis le monde entier et devient partie de la Divinité."

Autre considération. Celui qui mange au-delà de ses besoins vole les autres. Ceux qui multiplient leurs besoins sans justification sont, sans qu'ils s'en rendent compte, des voleurs. Or il faut *s'abstenir de vol*, dans tous les sens de ce mot. Nous devons même nous abstenir de désirer une chose qui appartient à autrui.

A l'abstention de vol se rattache la *non-possession*. L'homme a besoin du pain quotidien; mais c'est à Dieu qu'il appartient de le lui fournir: l'homme n'a pas à s'en préoccuper. Cela ne veut pas dire qu'il doive vivre dans la paresse et dans l'inertie. Au contraire, il ne faut pas demeurer oisif un seul instant; mais il ne faut agir que "pour servir".

La méconnaissance de cette loi divine a fait naître un régime

d'inégalité sociale et toutes les misères qui l'accompagnent. Si le riche restreignait sa fortune à des limites raisonnables, on pourrait nourrir tous les affamés; et tous les membres de la société pourraient être satisfaits de leur sort.

Lorsque le désir égoïste disparaît, on n'a plus à se préoccuper du corps. Le corps ne nous est plus utile que pour servir. De là le vrai bonheur, dès ce monde. Et aussi "la vision béatifique": "l'homme est libéré du cercle vicieux des naissances et des morts".

La pratique de toutes les vertus qui viennent d'être recommandées, notamment celle de l'*ahimsâ*, exige une autre vertu, qu'exalte tout particulièrement la *Guîtâ*, l'*intrépidité*.

"L'intrépidité révèle que l'individu est libéré de toute crainte extérieure; que ce soit celle de la maladie, des blessures physiques, de la mort, ou celle de perdre ses biens, de perdre les êtres les plus proches et les plus chers, de perdre sa réputation, d'offenser autrui, etc."

Si nous devons nous débarrasser de toute crainte extérieure, nous devons toujours "craindre les ennemis intérieurs", passion bestiale ou colère, par exemple. La crainte n'a plus de place en nous, quand nous avons cessé d'être attachés à notre corps, à notre famille, aux richesses, aux biens de ce monde.

L'intrépidité n'exige pas que l'on utilise les armes. Au contraire: "seuls ceux que possède la crainte se munissent d'armes".

La valeur attribuée par Gândhî au courage permet de comprendre que la méthode morale recommandée par lui n'a rien de commun avec ce que l'on nomme parfois la *résistance passive* ou la *non-résistance au mal*. La lâcheté lui apparaît la pire des infériorités. "Je crois, en vérité, que s'il fallait absolument faire choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. Par exemple, lorsque mon fils aîné m'a demandé ce qu'il aurait dû faire, s'il avait été avec moi en 1908 quand je fus victime d'un attentat, si son devoir eût été de fuir, de me laisser tuer, ou d'employer la force

pour me défendre, je lui aurais conseillé, s'il l'avait fallu, d'employer la violence. C'est pourquoi je suis d'avis que ceux qui croient à la violence apprennent le maniement des armes."

Le violent qui, par la force, défend autrui ou son honneur, est supérieur au lâche. Mais il est inférieur à celui qui croit à la non-violence et la met en pratique, et qui accepte les conséquences de cette attitude à son propre détriment; faisant preuve ainsi de la plus virile énergie.

Aux règles morales traditionnelles, Gândhî ajoute une "règle nouvelle": l'*élimination de l'intouchabilité*. On a vu déjà que cette institution ne fait point partie intégrante de l'Indouisme; qu'elle est même "un crime monstrueux". Dès lors, "Tout Indou qui y voit un péché doit contribuer à l'expier en fraternisant avec les intouchables, en s'associant à eux dans un esprit d'amour et de sacrifice... Éliminer l'intouchabilité signifie "aimer le monde entier et le servir; ce qui se confond avec l'*ahimsâ*".

D'autres lois morales sont de *travailler pour gagner son pain*, et aussi de *respecter toutes les religions* comme nous respectons la nôtre.

L'*humilité* ne peut être une règle en soi; car on ne peut la cultiver volontairement sans quelque hypocrisie. Le véritable humble n'a pas conscience de son humilité. Mais il est certain qu'une vie consacrée à servir doit être une vie d'humilité. Nous devons nous sentir la goutte d'eau perdue dans l'océan qui n'y connaît pas de repos, et n'a pas besoin de repos.

Gândhî signale encore l'*importance des vœux*. Il analyse aussi la notion de *sacrifice* (*yadjna*): ce mot "désigne un acte ayant pour but le bien d'autrui sans l'espoir d'aucune réponse temporelle ni spirituelle... Le monde ne peut subsister un seul instant sans *yadjna*." Une vie de sacrifice est "pleine de joie véritable".

La dernière des *Lettres à l'Âshram* porte sur une notion intermédiaire entre la morale et la politique, celle du *svadéshî*.

Au point de départ, il s'agit de libérer son âme. Appliqué à la pratique, ce terme impose le devoir de servir son pays.

"Dans son sens spirituel et ultime, le *svadéshî* correspond à la libération finale de l'âme hors de la servitude terrestre. Ce tabernacle d'argile n'est pas la demeure permanente ou naturelle de l'âme. Il la gêne dans son voyage vers l'avant; il l'empêche de réaliser son unité avec toute vie. Par conséquent, un adepte du *svadéshî*, en s'efforçant de s'identifier avec la création entière, cherche à s'émanciper de la servitude de son corps physique.

S'identifiant avec la création tout entière, on doit vivre pour les autres, "en commençant par les plus proches"; ce qui ne peut jamais nuire à ceux qui sont plus lointains. Il faut donc se dévouer, d'abord, aux siens. Cependant, certaines circonstances peuvent se présenter, où il sera nécessaire de sacrifier le petit groupe familial à une collectivité plus large. Si, au cours d'une épidémie de peste, on entraîne ses parents à risquer leur vie pour soigner les malades, on ne sera pas "le destructeur de sa famille, mais son plus fidèle ami".

Dans l'Inde, le *svadéshî* impose, avant tout, le devoir de soulager la misère des compatriotes, par exemple, en recommandant l'usage du rouet et l'adoption d'étoffes filées et tissées à la main. Ce qui n'implique aucune animosité à l'égard de l'étranger.

"Le *svadéshisme* n'est pas un culte de haine. C'est la doctrine de service désintéressé, qui plonge ses racines dans le plus pur *ahimsâ*, c'est-à-dire dans l'amour."

Le *svadéshî* est "la loi des lois de l'époque actuelle".



L'analyse du *svadéshî* montre comment Gândhî passe, de la religion et d'une morale basée sur la religion, à la politique. Le Pandit Jawaharlal Nehru écrit de lui: "C'est avant tout un homme religieux, que la force des événements a entraîné dans la politique".

Gândhî a dit lui-même que son but essentiel est de "spiritualiser la politique".

Il met toujours la religion au-dessus du patriotisme: "Si l'Inde faisait de la violence sa foi, je ne tiendrais plus à vivre dans l'Inde. Elle cesserait de m'inspirer aucune fierté. Mon patriotisme est subordonné à ma religion."

Et encore: "Ma religion n'a pas de limites géographiques. Si ma foi est vivante, elle dépassera mon amour pour l'Inde même."

Cependant la religion commande le dévouement aux plus proches, donc aux compatriotes. Gândhî, qui se qualifie d' "idéaliste pratique", élabore une méthode d'action politique, qu'il nomme *satyâgraha*, c'est-à-dire *force qui vient de la vérité*.

"Le *satyâgraha* n'est pas autre chose, dans son essence, que l'introduction de la Vérité et de la douceur dans la vie politique, c'est-à-dire nationale."

Le *satyâgraha* entraîne nécessairement la non-violence.

La non-violence absolue ou parfaite est la foi personnelle de Gândhî; mais la non-violence, "sous sa forme restreinte, seule possible actuellement", c'est "la non-violence politique de la *non-coopération*".

On a vu déjà les conséquences négatives immédiates que devait entraîner, pour l'Inde de 1920, cette idée de non-coopération. On a vu aussi comme l'idée de non-coopération a eu pour conséquence la propagande en faveur du rouet et des étoffes produites dans l'Inde même; et comment, en face d'un État étranger exploiteur et oppresseur, elle s'est prolongée par l'idée de *désobéissance civile*.

Il convient encore de signaler d'autres aspects positifs de la non-coopération; le devoir, pour les Indiens, de créer des institutions nouvelles destinées à remplacer les institutions condamnées: comités de conciliation et d'arbitrage réglant les différends entre particuliers, collèges et universités éduquant et instruisant la jeunesse.

A ce propos, Gândhî élabore un plan d'éducation nouvelle, n'excluant pas les sciences occidentales, mais comportant un vaste appel à la culture orientale traditionnelle. "Une étude systématique des cultures asiatiques n'est pas moins essentielle à une éducation complète que l'étude des sciences d'Occident."

Gândhî recommande, en particulier, l'étude de toutes les religions de l'Inde,—ce qui, selon lui, rapprochera les différents milieux religieux,—et celle de toutes les grandes langues de l'Asie, —sanscrit, arabe, persan, pâlî, mâgadhî. Bien entendu, l'étude de l'indoustani sera obligatoire.

Et les éducateurs veilleront à former la jeunesse selon l'idéal, antérieurement défini, de vérité et d'amour.

La méthode d'action politique ainsi élaborée, quand elle sera appliquée à l'Inde, permettra une expérience utile à l'humanité tout entière. Gândhî souhaite "toucher tous les cœurs du monde".

Selon le professeur Râdhâkrishnan, "son but essentiel a été moins de libérer l'Inde que de libérer le monde entier".



Une association française, *les Amis de Gândhî* de Paris, se propose de "faire comprendre que les méthodes de non-violence, telles que les pratiquait Gândhî, ne sont pas des théories idéologiques applicables seulement à l'Orient, mais qu'elles sont, au contraire, à la portée de chacun dans le monde entier, et les seules méthodes qui ouvrent la voie d'un réel progrès humain." La secrétaire de la société a été, jusqu'à sa mort toute récente, une femme d'un merveilleux dévouement, Mme Louise Guieysse, 166, Boulevard Montparnasse, Paris XIV.

CHAPITRE XVI

Shrî Aurobindo: Le Yoga Intégral

Shrî Aurobindo: l'un des plus grands noms qui honorent la philosophie de l'Inde, ou plutôt la philosophie universelle.

A diverses reprises Romain Rolland l'a proclamé "le plus grand penseur de l'Inde d'aujourd'hui,... le plus grand esprit philosophique et religieux de l'Inde actuelle,... le maître métaphysicien de l'Inde d'aujourd'hui".

Aurobindo Ghose est né à Calcutta, le 15 août 1872, de père et mère bengali.

La première originalité d'Aurobindo,—dont le destin paraît être de proposer au monde actuel la plus haute synthèse de l'Orient et de l'Occident,—c'est d'avoir reçu une vaste culture européenne avant qu'il ait pu se donner une vaste culture indienne.

De sept à vingt-et-un ans (1879-1893), il fait en Angleterre d'excellentes études, notamment au célèbre *King's College*, à l'Université de Cambridge. Il passe brillamment les examens et les concours les plus difficiles. Il parle et il écrit l'anglais avec une rare perfection; il possède admirablement le français. On a pu louer les critiques faites par lui de quelques sonnets de Mallarmé. Il est capable de lire, dans le texte même, Dante et Gœthe. Il sait le grec et le latin. Il est nourri de toute la culture classique de l'Europe.

Ses études terminées, il entre au service du jeune mahârâdjâ de Barodâ, qui l'emmène dans son État, au Nord de Bombay. Il

y passe douze ans, de 1893 à 1906, commençant par être secrétaire particulier du prince pour finir vice-recteur de l'Université. Il se plonge alors dans l'étude du sanscrit, de plusieurs langues de l'Inde, de la littérature et de la philosophie indiennes. En ce nouveau domaine, il devient un lettré dont les jugements font autorité.

C'est vers la fin de son séjour à Barodâ qu'il commence à pratiquer le *yoga*. Il lui arrive de garder le silence pendant des mois: il réussit alors à communier avec l'Infini.

En 1906, il décide de se consacrer activement à la lutte pour la libération de l'Inde, ainsi qu'à l'effort pour la régénération morale du peuple. Il entre dans la vie politique, devient l'un des principaux dirigeants du mouvement nationaliste. A ce mouvement il donne une large base philosophique et religieuse (on reviendra plus loin sur ce thème). Il ne s'agit pas d'imposer à l'Inde une étroite "vie de paroisse": le peuple indien doit devenir le serviteur de l'humanité, aider à réaliser l'unité de l'espèce humaine, l'unité de tous les hommes en Dieu.

Shrî Aurobindo abandonne le poste lucratif qu'il occupait à Barodâ pour la direction, chichement rétribuée, du *Collège National* de Calcutta. Il vise à former le caractère de la jeunesse bengali, à la fois par la culture intellectuelle et par le sport. Il fonde ou inspire diverses publications, plusieurs journaux, en bengali et en anglais. A diverses reprises, il proclame son attachement aux idées de Râmakrishna et de Vivékânanda.

Il est plusieurs fois arrêté et poursuivi pour son activité politique, mais finalement toujours acquitté.

En 1908-1909, pendant une année de prison préventive, il se recueille dans la silencieuse solitude de la cellule. Il trouve un grand réconfort dans l'étude des *Oupanishads* et de la *Bhagavad Guîtâ*. Pendant toute une quinzaine, il entend la voix de Vivékânanda, et a le vif sentiment de sa présence.

A la suite de ces méditations, il décide d'abandonner la politique active pour une culture plus intense de la vie spirituelle. A un journaliste l'interviewant quelques années plus tard sur la vraie raison de sa retraite, il dit: "L'Inde tient dans son passé, un peu rouillée et hors d'usage, la clef du progrès de l'humanité. C'est de ce côté que j'ai tourné maintenant mes énergies, plutôt que vers la médiocre politique... Je crois à la nécessité de la *tapasyâ* (vie de méditation et de concentration) dans le silence, pour l'éducation et la connaissance de soi, et pour l'emmagasinement des énergies spirituelles. Nos ancêtres employaient ce moyen, bien que sous des formes différentes. Et c'est le meilleur, pour devenir un travailleur efficace, aux grandes heures du monde."

En 1910, il se retire à Pondichéry, pour échapper aux poursuites politiques de l'Angleterre. Il y publie en anglais, pendant six ans et demi, une importante "revue de grande synthèse philosophique", Ârya. A partir du 15 août 1914 paraît une édition française, avec la collaboration du philosophe français Paul Richard, ainsi que de Mirra Richard, née Alfassa.

Cette française de haute culture, que tous les admirateurs de la pensée indienne connaissent sous le nom de *la Mère*, était considérée par Shrî Aurobindo comme son égale sur le plan spirituel et il lui avait confié, dès la fondation de son *Âshram*, la direction spirituelle des disciples. Shrî Aurobindo ne voyait ses disciples que quatre fois par an, à l'époque des *darshan*, et entretenait avec eux une importante correspondance.

C'est à Pondichéry qu'en 1926, Shrî Aurobindo a fondé son *Âshram*, où, désormais, se réunit une élite humaine, décidée à mener une noble existence toute de méditation, d'aspiration, et de travail consacré au Divin.

Le poète français Maurice Magre, ayant vécu quelques jours à l'*Âshram* de Pondichéry, en a rapporté d'exquises impressions, ex-

posées dans son livre *A la Poursuite de la Sagesse* (Paris, Fasquelle, 1936, pp. 97-149):

"Dans l'Âshram de Pondichéry sont réunis les hommes les plus sages de la terre. Ils habitent des maisons blanches qui ont l'air d'avoir été peintes avec de la lune liquide...

Les hommes de l'Âshram sont vêtus de cotonnade blanche selon le mode des Hindous, et leurs chevelures sont tordues en gerbes sur leur dos... Ils marchent entre des murs bas, dans des jardins cultivés avec soin, ils s'entretiennent des choses de la beauté, ils s'élèvent vers l'esprit. Ce sont des Parfaits entre les hommes...

Ceci est une communauté parfaite dans la mesure où la perfection est de ce monde. Chacun s'adonne à son travail favori, selon sa connaissance et sa valeur."

Le visage de Shrî Aurobindo a été sculpté par sa large expérience de la vie et par la puissance de sa méditation; son regard a un extraordinaire pouvoir. Voici ce que nous en dit Maurice Magre: "C'est pour avoir touché la racine de la douleur, cette douleur cachée et déchirante qui est derrière l'image des manifestations comme l'âme est derrière le corps, que ses yeux sont devenus si profonds et que son visage s'est creusé, comme le champ, lorsque la charrue l'a retourné."

Le poète nous décrit surtout la Mère: "La Mère est à la fois une femme, faite de chair et d'os, avec un visage et une chevelure, et le symbole métaphysique de l'âme du monde. On l'invoque comme l'essence de la vie, la puissance animatrice des choses, et on a recours à ses mains féminines, si une blessure du corps a besoin d'être pansée...

La Mère a un sari de soie grise cerclé d'une broderie et sur sa tête un bandeau avec la même broderie que celle du voile. Ses cothurnes blancs lui font des pieds de neige. Elle me parut si petite dans sa forme et si grande par son symbole! Ses mains sont si délicates et soignées qu'on les dirait faites avec des bijoux provenant

d'une autre planète. Quand elle poussa la porte, un souffle d'adoration pénétra derrière elle comme une vapeur d'or sacré. Je sentis se glisser jusqu'à moi une lumière dansante qui me traversa le cœur...

Ô Mère, lorsque tes mains de Shéhérazade s'étendent dans le demi-jour de la salle des élévations pour la bénédiction des disciples, les Présences invisibles se tiennent à côté de toi!...

Tant que tes mains sont étendues, comme les deux signes de l'adoration, les âmes de tous les disciples sont unies dans l'amour du Maître, elles goûtent la douceur et la perfection de l'amour."

Dans un document plus récent, publié en 1947, à Pondichéry, par l'Âshram, on trouve sur cette communauté des indications fort séduisantes: *Le Message de Sri Aurobindo et son Âshram*, (la première partie est l'œuvre d'un ancien polytechnicien, P. B. Saint-Hilaire, qui est l'un des dirigeants de la communauté, la seconde, d'un docteur ès sciences, G. Monod-Herzen).

"Un Âshram est une communauté groupée autour d'un instructeur en vue de vivre selon un certain idéal spirituel. Ici l'idéal est un accomplissement au cœur même de l'être matériel, un rayonnement qui doit pénétrer chaque acte."

Il y a plus de 1000 disciples, parmi lesquels presque tous les métiers sont représentés. Le disciple, lors de sa venue, donne tout à l'Âshram. Il s'engage à exercer une activité non rémunérée, librement choisie par lui-même, selon ses aptitudes. Dès lors, il reçoit tout de l'Âshram. D'abord trois repas par jour, puis, à la fin de chaque mois, il fait connaître, par une lettre adressée à la Mère, ses besoins matériels pour le mois suivant. Le premier du mois, il reçoit tout ce qu'il a demandé de raisonnable, dans une entrevue avec la Mère, à qui il offre des fleurs.

"Les fleurs jouent un grand rôle dans la vie de l'Âshram. Il y en a dans toutes les maisons, soit en pots dans les jardins, soit en bouquets sur les tables. Elles offrent leur beauté et leur parfum, et pénètrent la vie de leur symbole d'offrande du meilleur de soi-même."

Contrairement au Mahâtmâ Gândhî qui réprouvait l'usage des machines, l'Âshram de Shrî Aurobindo les a largement utilisées partout où elles étaient nécessaires, montrant dans ce domaine comme dans les autres, que ce n'est pas en ignorant la vie ou en rejetant ses difficiles problèmes qu'une solution pourrait être trouvée, mais en transformant la conscience la plus extérieure et la plus matérielle, en apprenant à être de plus en plus conscient dans chacun des actes de sa vie, et dans l'utilisation de chacune des choses matérielles, que ce soit une machine, un jeu, une plante ou un livre.

Ainsi l'Âshram vit dans une quasi autonomie, avec ses exploitations agricoles, fermes, laiterie, boulangerie, blanchisserie, ateliers de tissage, de couture et de menuiserie. Un service de construction et d'entretien pourvoit au logement des disciples dont le nombre ne cesse de grandir et veille sur le bon état des maisons (les disciples sont répartis dans plus de 150 immeubles occupant tout un quartier de Pondichéry). Il existe aussi une fonderie et un atelier mécanique équipé de machines-outils, un garage avec son atelier de réparation automobile, un service électrique avec ses propres groupes électrogènes.

Un dispensaire et une infirmerie, avec une salle d'opération et un équipement radiologique, ainsi que deux cabinets dentaires, assurent le contrôle médical et donnent soins aux disciples, aussi bien qu'aux quelque mille ouvriers, employés et serviteurs salariés de l'Âshram.

La nourriture seule, exclusivement végétarienne, est préparée uniquement par des disciples et à l'aide d'instruments traditionnels indiens, afin qu'elle reste adaptée aux conditions du pays, et parfaitement saine.

Une imprimerie assure la publication des ouvrages de Shrî Aurobindo et de la Mère. Cette imprimerie publie aujourd'hui des ouvrages en onze langues différentes: français, allemand, anglais, sanscrit et sept autres langues indiennes, à l'aide de trois monotypes modernes.

La vie extérieure de l'Âshram revêt un caractère particulièrement dynamique avec son *École* et le *Centre Universitaire International Shrî Aurobindo*; près de 400 élèves et étudiants appartenant à toutes les provinces de l'Inde et à diverses nations. Fondée en 1943, l'école de Shrî Aurobindo n'a cessé de se développer avec les enfants des disciples ou des sympathisants de l'Âshram. Les programmes suivis correspondent à ceux de l'enseignement secondaire français, mais les méthodes d'éducation ne mettent pas l'accent sur l'esprit de compétition et la course aux diplômes. Elles cherchent à provoquer un épanouissement spontané et à développer, parallèlement à l'intelligence, des facultés plus profondes qui peuvent être éveillées chez l'homme, chez l'enfant surtout, si elles ne sont pas étouffées sous le poids des programmes et par un enseignement trop dogmatique et rigide. Une évolution naturelle a ainsi donné un premier noyau d'étudiants prêts à recevoir une formation universitaire et c'est alors que fut fondé en 1952, le Centre Universitaire International Shrî Aurobindo où sont enseignées de nombreuses disciplines, Mathématiques supérieures, Philosophie, Psychologie, Littérature, etc.

On peut signaler un autre trait caractéristique de l'Âshram: l'importance qui est donnée à la culture physique, pour les garçons et les filles, comme pour les disciples plus âgés, car l'un des principaux aspects du Yoga de Shrî Aurobindo vise à la transformation de la conscience physique.



Bien que Shrî Aurobindo ait renoncé à la politique active, et qu'en son Âshram il se consacre surtout à son œuvre immense, à la fois spirituelle, philosophique et poétique, et à une volumineuse correspondance avec ses disciples, ainsi qu'à un travail plus occulte, il ne s'est jamais désintéressé de ce que devient la vie publique, dans l'Inde et dans le monde.

Il a toujours suivi attentivement les efforts, auxquels il a participé jadis, du peuple indien vers sa libération, qui, finalement, a été obtenue sans effusion de sang. Il a salué ce grand événement, officiellement daté du 15 août 1947, jour anniversaire de sa propre naissance. Il y a vu "le début d'un âge nouveau", l'entrée, dans la société internationale, d'un grand peuple neuf, capable d'y introduire un esprit, jusqu'alors inconnu, de spiritualité, d'unité, de paix.

Cependant il déplore la séparation de l'Inde et du Pakistan. Il redoute, si la rupture se maintient, la guerre civile, peut-être même l'invasion par quelque puissance étrangère, une nouvelle conquête.

Shrî Aurobindo a été un adversaire déterminé du nazisme, qui aurait fait reculer l'humanité de plusieurs siècles. Il se prononce aussi nettement contre le communisme, qui vise à soumettre toutes les intelligences à une étroite idéologie matérialiste-marxiste, et méconnaît la valeur de l'esprit.

Dans l'un de ses ouvrages, *L'Idéal de l'Unité Humaine*, il a soutenu l'idée d'une union de toute l'humanité sous la forme d'une fédération de libres nationalités: c'est la seule organisation humaine qui corresponde à la poussée de la nature, au stade actuel du développement des sociétés.

***

Quatre fois par an, le Maître, qui, le reste du temps, vit dans la solitude, se montre à ses disciples et admirateurs. On nomme cette cérémonie un *darshan*.

Des milliers de fidèles, dont certains sont venus de régions lointaines, pénètrent, par groupes de cent, dans l'*Âshram*. Ils ont les bras chargés de fleurs. Arrivés en face du Maître—à la droite de qui se tient la Mère,—ils s'inclinent et déposent leur offrande. Le Maître les remercie, d'un signe de tête et d'un sourire.

Le dernier *darshan*, celui du 24 novembre 1950, a beaucoup

fatigué Shrî Aurobindo, malade depuis longtemps. Le 5 décembre, le Maître a succombé à une crise d'urémie.

Son corps, en vertu d'un privilège accordé à certains *yoguins*, n'a pas été incinéré; il a été inhumé, le 9 décembre, dans une cour de l'*Âshram*, sous un grand arbre à fleurs jaunes. Les disciples, qui viennent brûler de l'encens ou déposer des fleurs sur la tombe, déclarent percevoir la présence de leur Maître avec autant de force que lorsqu'il était vivant.

La Mère a décidé que l'*Âshram* continuerait à poursuivre sa tâche. Elle a communiqué la nouvelle aux fidèles en leur faisant connaître une prière adressée par elle au grand mort: "En termes clairs et précis, Tu m'as promis que tout de Toi resterait ici, et ne quitterait pas l'atmosphère de la terre jusqu'à ce que la terre soit transformée."



Les disciples de Shrî Aurobindo ont exprimé en termes émouvants le souvenir qu'ils gardent de leur Maître. Ils ont célébré la majesté surhumaine de chacun de ses regards, de chacun de ses mouvements, de chacune de ses attitudes, en dépit de l'expression modeste et bienveillante que, volontairement, il s'imposait; sa voix mélodieuse à la fois énergique et douce. L'un d'eux écrit, dans un numéro spécial du *Sunday Times* de Madras (17 décembre 1950): "Il est difficile de le décrire, mais il est facile de l'adorer".

En tout cas, à cette noble personnalité s'applique admirablement une formule du philosophe anglais Alexandre Bain: "Un grand homme, c'est plusieurs hommes en un". Shrî Aurobindo a été, parfois tour à tour, parfois en même temps, un professeur, un journaliste, un conférencier, un orateur, un *yoguin*, un grand prosateur, un grand poète, un grand critique littéraire, un grand historien de la philosophie, un grand philosophe.

Certains indiens admirent particulièrement le poème philosophique où il a repris un beau récit ancien, exaltant la femme aimante qui, ne se résignant point à se séparer du mari enlevé par la mort, a fini par se le faire rendre et par le ramener vivant sur la terre: *Savitri, une légende et un symbole*. Shrî Aurobindo s'est servi de cette légende pour exprimer ses expériences spirituelles et en faire une épopée cosmique.

Cependant c'est surtout comme historien de la philosophie et plus encore comme philosophe que Shrî Aurobindo mérite l'admiration.

*
**

Dans l'œuvre extrêmement abondante de Shrî Aurobindo, il faut signaler, d'abord, les ouvrages consacrés à l'étude de textes anciens. Il a commenté les principales *Écritures sacrées* indoues: les *Védas*, dans un certain nombre de chapitres parus en la revue *Ârya* (1914-1916), mais qui n'ont pas encore été réédités; *Trois Oupanishads* (Paris, Albin Michel, 1949), dont la plus importante, l'*Îshâ Oupanishad*, traduite en français, avait paru dès 1939 chez Maisonneuve ("un des livres-rois de l'esprit humain", selon Romain Rolland); enfin et surtout la *Bhagavad Guîtâ.* On a déjà signalé le fait que ce commentaire de Shrî Aurobindo a été jugé fort difficile à comprendre pour des lecteurs européens car il s'adresse à un public qui est supposé déjà connaître les circonstances historiques de la bataille matérielle et spirituelle mise en scène par la *Guîtâ*, si bien qu'un disciple du Maître, Anilbaran Roy, a cru devoir en tirer une édition abrégée, mise à la portée des occidentaux (1938). C'est cette édition qui a paru en français chez Maisonneuve, en 1942.

En l'*Introduction* de ce commentaire, Shrî Aurobindo expose dans quel esprit il a étudié ces divers textes sacrés:

"Affirmons avant tout l'existence certaine de la Vérité, une et éternelle, que nous cherchons; d'elle toute autre vérité dérive; à sa lumière toute autre vérité trouve sa place exacte, son explication et son rapport avec l'économie générale de la connaissance. C'est précisément pourquoi cette Vérité ne saurait être enfermée en une seule formule catégorique, ni trouvée dans sa totalité ou dans tous ses aspects en une philosophie ou Écriture unique, ni énoncée en entier et pour toujours par un seul Maître,—penseur, prophète ou Avatâr,—quel qu'il soit. Nous ne l'avons pas non plus entièrement découverte si l'idée que nous en avons nécessite l'exclusion intolérante de la vérité qui forme la base d'autres conceptions; car, lorsque nous rejetons avec passion, cela signifie simplement que nous sommes incapables d'apprécier et d'expliquer.

Or, cette Vérité, bien qu'elle soit une et éternelle, s'exprime dans le temps, et par la voie de l'intelligence humaine. C'est pourquoi toute Écriture doit nécessairement comprendre deux éléments: l'un temporaire, périssable, appartenant à la période et au pays dans lesquels cette Écriture a pris naissance; l'autre, éternel et impérissable, applicable à tous les pays et à toutes les époques."

Apportant, dans cet esprit, une vue d'ensemble sur la philosophie indienne, Shrî Aurobindo y distingue la succession de quelques grandes conceptions synthétiques. D'abord la "*synthèse védique*—synthèse de l'être psychologique de l'homme—en ses plus hautes envolées et sa plus vaste envergure de connaissance, de puissance, de joie, de vie et de gloire divines—avec l'existence cosmique des dieux, se déroulant derrière les symboles de l'univers matériel jusque dans les plans supérieurs qui ne se révèlent pas aux sens physiques et au mental matériel." Puis la "*synthèse védântique*", celle des *Oupanishads*, résumant les expériences d'hommes "inspirés et libérés". Puis, partant d'elle, la *synthèse de la Guîtâ*, dégageant "l'harmonie des trois grands pouvoirs,—Amour Connaissance, Œuvres".

On a vu, dans la conclusion du chapitre consacré à la *Guîtâ*, quelles raisons poussent Shrî Aurobindo à juger la leçon de la *Guîtâ* particulièrement salutaire pour l'Inde actuelle, et même pour l'humanité tout entière, souffrant d'une crise à la fois intellectuelle, morale, sociale, politique et religieuse.

On est plus étonné de constater que, dans le même passage, Shrî Aurobindo fasse une place importante à la *synthèse tântrique*. C'est surtout parce qu'on y rencontre "l'idée de la divine perfectibilité de l'homme, idée que possédaient les *rishis* védiques, mais que les âges intermédiaires ont reléguée à l'arrière-plan, et qui est destinée à jouer un si grand rôle dans toute synthèse future de la pensée, de l'expérience et des aspirations humaines".

"Au lieu de fuir la Nature,—écrit Romain Rolland, interprétant la pensée de Shrî Aurobindo,—le *Tantra* lui fait face et s'en saisit. C'est le *Dionysiaque* par opposition à l'*Apollinien*."

Shrî Aurobindo estime qu'il ne convient d'adhérer exclusivement à aucune des doctrines du passé. "Seule l'âme ignorante se fait l'esclave d'un livre." Il écrit encore: "La perfection du Yoga intégral est réalisée quand chaque homme est capable de suivre son propre chemin de Yoga, de poursuivre le développement de sa propre nature dans son escalade vers ce qui surpasse toute nature. Car la liberté est la loi finale et l'ultime accomplissement."

—"Nous, hommes d'aujourd'hui, nous sommes au seuil d'une nouvelle ère de développement qui doit conduire à une synthèse nouvelle et plus vaste... Nous n'appartenons pas aux aurores du passé, mais aux midis de l'avenir. Une masse d'éléments nouveaux se déverse en nous; il nous faut, non seulement assimiler les influences des grandes religions théistes de l'Inde et du monde, ainsi qu'un sens retrouvé de ce que représente le Bouddhisme, mais aussi tenir pleinement compte des révélations puissantes, quoique limitées, de la science et de la recherche modernes... Tout cela nous annonce une nouvelle synthèse, très riche et très vaste. Une

harmonisation nouvelle et compréhensive de nos acquisitions est, intellectuellement et spirituellement, une nécessité de l'avenir."

***

Shrî Aurobindo est revenu souvent sur cette idée de la "nouvelle synthèse" qui convient à l'humanité présente.

C'est l'un des premiers aspects sous lesquels on peut envisager la doctrine qui sera exposée plus loin.

"L'humanité est sur le point d'élargir son domaine par un nouveau savoir, par de nouveaux pouvoirs, par des capacités nouvelles, qui créeront une révolution aussi grande dans la vie humaine que l'a fait la science physique au XIXe siècle."

Dans la doctrine synthétique qui s'impose aujourd'hui, l'apport de l'Inde sera considérable. Shrî Aurobindo cite bien souvent les *Oupanishads* et la *Bhagavad Guîtâ*. Il se réfère aussi à certaines des écoles antérieures, comme les écoles *Sânkhya* et *Védânta*.

Mais il met à l'apport de l'Inde une condition: "Il faut que la pensée de l'Inde s'émancipe de l'école philosophique et renouvelle son contact avec la vie. Il faut que la spiritualité de l'Inde, sortant de la caverne et du temple, s'adapte à des formes nouvelles et mette la main sur le monde." Car "le passé doit nous être sacré; mais l'avenir encore plus."

A la différence de nombreux penseurs indiens, Shrî Aurobindo fait aussi, dans la synthèse nouvelle qu'il recommande, une place importante à la pensée occidentale, qu'il connaît bien. Il a consacré toute une étude à Héraclite, qu'il rapproche de Nietzsche, "le plus vivant, concret et suggestif des penseurs dans les temps modernes, comme Héraclite l'était parmi les premiers penseurs grecs". Il cite nombre de philosophes européens, de Socrate à Freud (notons, en passant, qu'il repousse énergiquement l'assimilation, proposée par

certains, de la psychanalyse freudienne au *yoga*). Il connaît fort bien Bergson.

Il proclame la valeur des sciences occidentales. "Toutes les activités du savoir qui recherchent ou expriment la Vérité sont en elles-mêmes de bons matériaux pour une offrande complète, et aucune ne doit nécessairement être exclue du large cadre de la vie divine". On peut voir "la réalisation de quelque chose du jeu de l'Infini", donc "un moyen de réalisation ou de formation divine" dans toutes les sciences: "les sciences mentales et physiques qui scrutent les lois, les formes et les procédés des choses, celles qui concernent la vie des hommes et des animaux, les sciences sociales, politiques, linguistiques et historiques, et celles qui cherchent à connaître et à contrôler les travaux et les activités par lesquels l'homme subjugue et utilise son monde et son entourage."

Il est remarquable que ce penseur profondément religieux reconnaisse quelque valeur au rationalisme et même au matérialisme modernes. Il signale "le profit considérable résultant pour l'esprit de la période de matérialisme rationaliste qu'il a traversée. Il fallait obliger l'intelligence à une discipline sévère qui la mette à l'abri des imaginations irrationnelles du passé, afin de préparer le chemin à un nouveau progrès. Il faut à la connaissance ascendante la base d'un intellect pur, clair et discipliné... Le suprasensible n'est saisi dans sa plénitude que lorsque nous fixons fermement nos pieds sur le terrain des choses sensibles." *La terre est son point d'appui*,—dit une *Oupanishad*, "de l'*âtman* manifesté dans l'Univers. Fait d'expérience: plus nous étendons et assurons notre science de la matière, plus s'étendent et s'assurent les fondements de la science de l'esprit, même la plus haute, la *brahmavidyâ* (*connaissance du brahman*)".

Il écrit encore: "Toutes les tendances de l'esprit moderne apparaissent comme la vaste et consciente tentative de la Nature pour rendre effectives les possibilités de développement intellectuel partout répandues, en généralisant les conditions favorables de vie

mentale que crée la civilisation actuelle. Dans cet effort, le matérialisme européen trouve sa place légitime; car il prépare l'être physique et ses énergies vitales comme une base nécessaire à la pleine manifestation de ses pouvoirs d'intelligence supérieure."

Il énumère et il approuve les progrès accomplis sous cette influence: les conquêtes de la science, l'évolution économique et sociale qui en résulte, la multiplication des machines économisant l'effort humain, la diffusion de l'instruction, l'ascension des classes déshéritées, le relèvement des races retardataires. Il conclut sur ce point:

"Si les moyens employés sont contestables, le but véritable est la santé du corps-social et des corps individuels, la satisfaction des besoins légitimes de la mentalité la plus matérielle, confort, loisirs, certaine équivalence de conditions qui permette à tout homme de développer dans sa plénitude toutes ses facultés de vie esthétique, émotive, intellectuelle. La préoccupation économique, matérielle, aujourd'hui prime toute autre; mais, derrière, veille et agit une aspiration plus haute et plus intégrale."

Quelle aspiration? l'aspiration à la vie divine. Celle que doit réaliser le *yoga intégral* de Shrî Aurobindo.



La doctrine du grand philosophe est exprimée surtout—pour ne citer ici que des œuvres traduites en français—dans sa *Synthèse des Yogas* (Paris, Maisonneuve, 1939); et en de brefs ouvrages tels que *La Mère* (Paris, Maisonneuve, 1938) et *La Vie Divine* (Pondichéry, Aurobindo Âshram, 1947). Citons aussi *Aperçus et Pensées*, (Paris, Maisonneuve, 1943).

Des lettres et des extraits de lettres à des disciples sont réunis dans les ouvrages intitulés *Lumières sur le Yoga* (Paris, Maisonneuve) et *Les Bases du Yoga* (Paris, Maisonneuve, 1939). Ce dernier ouvrage contient, comme introduction, une importante étude par Nolini Kanta Gupta.

Nombre d'idées personnelles à Shrî Aurobindo sont aussi exposées dans ses commentaires, déjà cités, sur les livres sacrés de l'Inde, notamment *Trois Oupanishads* (Paris, Albin Michel, 1949) et la *Bhagavad Guîtâ* (Paris, Maisonneuve, 1942).

Le but de Shrî Aurobindo étant de réaliser "la conversion de l'âme humaine en une âme divine, et de la vie naturelle en une divine existence", il convient, d'abord, de savoir quelle idée le philosophe se fait de Dieu, et comment il se représente le rapport de Dieu et du monde.

Si nous devons donner à Dieu tout notre être et tout notre devenir, nous ne les apportons point en offrande à "une Divinité secrète et distante, dans un ciel lointain", ni à "un immobile Absolu". "Le Divin que nous adorons n'est pas seulement une Réalité extra-cosmique et lointaine, mais une manifestation à demi-voilée, présente et proche de nous dans l'univers."

Dieu est à la fois un et multiple, transcendant et immanent, personnel et impersonnel.

Shrî Aurobindo reprend à son compte les hautes spéculations de l'*Îshâ Oupanishad*. Unité et multiplicité représentent les deux aspects de l'Être Infini. "L'unité est le fait éternel et fondamental sans lequel toute multiplicité serait irréelle, impossible, illusoire... La multiplicité est le fait ou le jeu par lequel l'Unique se perçoit lui-même, dans son expansion propre, comme changeant et divisible, et par suite comme occupant de nombreux centres de conscience, de nombreuses formes d'énergie se mouvant dans l'universel mouvement. La multiplicité est en puissance ou en acte dans l'unité. Sans elle, l'unité ne serait que non-être ou vide stérilité d'un état d'inerte et indiscernable absorption de soi... Multiple, il n'est point cependant lié par sa propre multiplicité. Au sein de toutes les variations, il demeure l'éternel Un."

Et encore: "Un calme, une passivité, une pureté et une égalité parfaits au-dedans; une souveraine et intarissable activité au

dehors; tel est le double aspect du *brahman* manifesté dans l'univers."

L'Être Infini "se présente à nous sous deux différents côtés de lui-même, recto et verso par rapport l'un à l'autre": divine Transcendance, d'une part, et, de l'autre, Conscience cosmique se manifestant dans l'espace et dans le temps universels.

L'Être Infini est à la fois personnel et impersonnel: une Personne illimitée, la substance de toutes les substances, le Soi de tous les soi. "Il est personnel parce qu'il est le Divin conscient, la Personne infinie qui projette quelques réflexions morcelées d'elle-même dans les myriades de personnalités divines et non divines de l'univers. Il est impersonnel parce qu'il nous apparaît comme existence infinie, conscience et *ânanda* (béatitude suprême), et parce qu'il est la source, la base et le constituant de toutes les existences et de toutes les énergies, la substance même de notre être mental, vital et corporel, de notre esprit et de notre matière." Et encore: "L'Existant en soi est lumineusement conscient de Soi et plein de Son propre délice."

Empruntons aux *Aperçus et Pensées* de Shrî Aurobindo quelques formules à la fois profondes et imagées: "L'univers..., c'est la joie d'un Dieu amoureux de lui-même, le jeu d'un enfant, l'inépuisable multiplication de soi d'un poète enivré par l'extase de son propre pouvoir de création sans fin... La conscience d'être et la joie d'être sont les premiers parents. Elles sont aussi les ultimes transcendances. ... La joie d'être n'est pas limitée dans le temps; elle est sans fin ni commencement. Dieu sort d'une forme seulement pour entrer dans une autre. Après tout, qu'est-ce que Dieu? Un enfant éternel jouant à un jeu éternel dans un éternel jardin."

Quand nous envisageons Dieu comme une personne, nous disons "Lui". Quand nous considérons son aspect impersonnel, nous disons "Cela". Mais "aucune des deux conceptions ne se suffit à elle-même."

Cette thèse synthétique sur la Divinité peut exalter tout particulièrement la piété. "Si nous voulons nous essayer à un *yoga intégral*, il sera mieux de partir avec une idée du Divin qui soit elle-même intégrale."

"Le cœur peut se consacrer à Lui, peut s'en approcher comme du suprême Bien-Aimé; il peut battre et se mouvoir en Lui comme dans une douceur d'amour universel et une mer vivante de délices... Il est le divin Amant qui, avec son amour et sa félicité infinis, attire toutes choses par ses propres chemins vers son heureuse unité... Dans la personnalité, c'est le Maître du *yoga*, omniscient et omnipotent, que rien ne peut empêcher de mener ce *yoga* à son but."

Cette vision intégrale du Divin qui replace Dieu au cœur de son monde comme celui qui est Tout-Amour, ne pouvait l'éloigner à nouveau de ce même monde, dans quelque pur Au-delà paradisiaque, pour l'innocenter du mal et de la souffrance, comme l'ont fait tant de religions, laissant sans solution l'énigme de ce monde, le problème du mal. Et c'est pourquoi le Yoga de Shrî Aurobindo fait place au Divin sous son aspect destructeur, à côté du Divin Amant; à Mahâkâlî, à côté du lumineux visage de Mahâsaraswatî: "Ce sont des expédients maladroits et trop commodes—écrit Shrî Aurobindo dans ses *Essais sur la Guîtâ*—ceux qui prétendent mettre sur le dos d'un Diable semi-omnipotent la responsabilité de tout ce qui nous semble mal ou terrible, ou rejeter ces choses comme faisant partie de la Nature, créant ainsi une opposition insurmontable entre la nature du monde et la nature de Dieu, comme si la Nature était indépendante de Dieu; ou ceux qui prétendent encore rejeter cette responsabilité sur l'homme et ses péchés, comme si l'homme avait eu son mot à dire dans la fabrication du monde, et comme s'il pouvait créer quoi que ce soit contre la Volonté de Dieu... Il faut regarder la réalité courageusement en face et voir que c'est Dieu, et personne d'autre, qui a fait ce monde dans son être et qu'il l'a fait ainsi. Il faut voir que la Nature dévorant ses enfants, le

temps se repaissant de la vie des créatures, la Mort universelle et inéluctable et la violence des forces de Rudra dans l'homme et dans la Nature, sont aussi la suprême Divinité sous l'un de ses aspects cosmiques. Il faut voir que Dieu le bienfaisant et prodigue créateur, Dieu qui aide, le sauveur puissant et miséricordieux, est aussi Dieu qui dévore et Dieu qui détruit. Le tourment du lit d'angoisse et le mal qui nous tenaille sont la pression de Sa main tout autant que la joie et la douceur et le plaisir. C'est seulement lorsque nous voyons avec les yeux de la complète union et sentons cette vérité jusque dans les profondeurs de notre être que nous pouvons aussi découvrir totalement, derrière ce masque, le calme et le beau visage de la Divinité qui est Toute-Félicité, et découvrir dans la pression de Sa main qui met à l'épreuve notre imperfection, le geste de l'ami et celui du constructeur de l'esprit dans l'homme. Les discordes de ce monde sont les discordes de Dieu et c'est seulement en les acceptant et en progressant à travers elles, que nous pourrons arriver aux plus hauts accords de sa suprême harmonie.

Le chercheur du *yoga intégral* découvre, "même dans la désharmonie de la vie terrestre", cet Être divin: derrière toutes les choses, il sent "une Divinité qui est toutes ces choses, le Porteur de lumière, le Guide, Celui qui sait tout, le Maître de la force, le Donneur de félicité, l'Ami, l'Aide, le Père, la Mère, le Compagnon dans le jeu mondial, le Maître absolu de son être, l'Amant et l'Aimé de son âme. Toutes les relations connues de la personnalité humaine sont là, dans le contact de l'âme avec le Divin; mais elles s'élèvent à des niveaux surhumains et lui imposent une nature divine."

"En tout est le Soi unique; l'unique Divin est tout; tous sont dans le Divin, tous sont le Divin, et il n'y a rien d'autre dans l'univers."

Entre l'Un éternel et la Multiplicité manifestée, il y a un intermédiaire, ou plutôt "une médiatrice": "la Mère du monde". C'est Elle qui est descendue dans le monde afin que le monde puisse

remonter à Dieu. "D'un côté, par le jeu des énergies qu'elle apporte de l'Unique, elle manifeste le Divin multiple dans l'univers, involuant et évoluant ses apparences sans fin hors de sa substance révélatrice. De l'autre côté, par le courant remontant des mêmes énergies, elle reconduit le tout à Cela d'où il a émané, de sorte que l'âme dans sa manifestation évolutive puisse, de plus en plus, retourner là vers la Divinité, ou revêtir ici son divin caractère."

Quand l'homme a réussi à s'élever au Divin, c'est qu'à sa foi pure et candide a répondu la grâce de la Mère Universelle. "Seule la puissance de la Mère, et non aucun effort humain, peut briser le couvercle, déchirer le voile, façonner le vaisseau, et amener dans ce monde d'obscurité, de mensonge, de mort et de souffrance, la Vérité, la Lumière, la Vie divine et l'*Ânanda* des immortels."



Il y a eu, il y a dans le monde un double mouvement de descente ou d'*involution*, d'ascension ou d'*évolution*.

L'involution, c'est la descente de l'Esprit dans le *mental* (ce terme désigne l'intelligence individuelle, la vie psychologique des consciences distinctes), puis dans la vie, enfin dans la matière, qui représente le plus bas degré de l'être.

L'évolution, c'est "un voyage de retour de la matière vers l'Esprit". La matière contient en elle la vie, et l'on peut dire qu'elle l'appelle. La vie contient en elle le mental, et l'appelle aussi. Mais le mental ne se suffit pas à lui-même. Jusqu'ici, il est la plus haute des réalités; mais il n'est pas la plus haute réalité concevable. "Tout comme la Nature physique recélait un secret la dépassant elle-même, qu'elle a libéré en créant l'homme, l'homme, lui aussi, recèle un secret le dépassant lui-même, qu'il doit à son tour libérer à la lumière. Telle est sa destinée."

Le mental humain contient en soi quelque chose qui le dé-

passe, et que l'on peut provisoirement appeler le *Supramental*. Comme la matière est imprégnée de la substance même de la vie, et la vie, imprégnée de la substance même du mental, "le mental, aussi, est imprégné de la substance même du Supramental,—sympathies, unités, intuitions, émergences de connaissance préexistante, autoefficiences inhérentes à la volonté et déguisées sous une forme mentale".

Le mental, en une conscience finie, est basé sur la limitation et la division: c'est à tâtons, par le moyen de la sympathie, qu'il peut atteindre à l'ensemble. Le Supramental, procédant de l'unité, part de l'ensemble, et c'est en cet ensemble qu'il voit les parties; c'est dans l'universel qu'il aperçoit l'individuel. Il est "en communion consciente avec une source éternelle transcendante par-delà les formations de l'univers".

Ainsi le cours de l'évolution ne doit pas trouver en l'homme son point final. On peut prévoir, on doit annoncer "l'élévation de l'humanité dans son ensemble à un niveau supérieur. Car l'homme, le premier parmi les enfants de la Nature, a montré la capacité de se changer soi-même par son propre effort, et l'aspiration consciente à se dépasser soi-même."

La fonction du *yoga*, c'est d' "accomplir l'évolution de la conscience en accélérant le procédé de la Nature par la volonté consciente de soi de l'homme".

"Voici—dit Shrî Aurobindo—la complète définition du but du *yoga intégral*: la manifestation, dans l'expérience personnelle, de la vérité que la Nature Universelle a cachée au-dedans d'elle-même, et à la découverte de laquelle elle travaille. C'est la conversion de l'âme humaine en une âme divine, et de la vie naturelle en une divine existence."

Shrî Aurobindo écrit encore:

"Par notre Yoga, nous ne proposons rien de moins que de briser dans leur totalité les formations passées et présentes qui constituent

l'homme matériel et mental ordinaire, et de créer un nouveau centre de vision, un nouvel univers d'activités en nous-mêmes, qui devront former une humanité divine ou une nature surhumaine." Et Shrî Aurobindo souligne ailleurs: "Je deviens ce que je vois en moi-même. Tout ce que la pensée me suggère, je peux le réaliser; tout ce que la pensée me révèle, je peux le devenir. Telle devrait être l'inébranlable foi de l'homme en lui-même, car Dieu demeure en lui... L'impossibilité n'est qu'une somme de possibilités plus grandes non encore réalisées. Elle voile une étape avancée, un voyage encore inaccompli."



Shrî Aurobindo appelle *sâdhanâ* la pratique du *yoga*, et *sâdhak* celui qui applique cette discipline.

Éliminons, d'abord, en ce qui concerne la pratique du *yoga*, quelques confusions possibles.

Il ne s'agit pas d'accomplir une transformation de la seule intelligence. Le *sâdhak* ne doit ni condamner ni exclure la science, pas plus que l'art; mais il doit y voir avant tout des moyens de s'approcher du Divin.

La philosophie peut être "une subtile gymnastique du mental"; mais "elle fait ses acrobaties fort loin des plus tangibles réalités de l'existence... Elle a rarement été un pouvoir pour la vie." En Europe, elle n'a jamais agi que sur un petit nombre. Dans l'Inde, "elle a fortement influencé la vie de la race sans la transformer". Shrî Aurobindo souligne sans équivoque: "Les idées et les idéaux appartiennent au mental et ne sont que des demi-vérités; et le mental lui-même se contente le plus souvent d'avoir simplement un idéal, pleinement satisfait du plaisir d'idéaliser, tandis que la vie reste toujours la même, inchangée, ou bien modifiée un peu seulement, et surtout en apparence. Le chercheur spirituel ne se détourne pas de la poursuite de la réalisation pour se contenter d'idéaliser. Ce n'est

pas d'idéaliser, mais de réaliser la vie divine qui reste toujours son but."

La religion a essayé d'être plus efficace que la philosophie; elle a cherché à rendre la terre obéissante aux volontés du ciel. Mais elle n'a pas réussi en cet effort. Trop souvent elle a "fait du ciel un soutien pour les désirs de la terre". Elle a servi des intérêts égoïstes; elle s'est "perdue dans la masse obscure et toujours croissante de ses compromissions ambiguës avec la vie". Elle a "opprimé et enchaîné le mental avec une multitude de dogmes théologiques"; or l'aspiration à un *yoga intégral* ne peut se satisfaire d'un ou de quelques textes jugés sacrés. Parfois la religion est "tombée dans la fondrière des sentimentalités et des sensualités pieuses... Elle est devenue la proie de tous les fanatismes, des furies homicides, de la tendance sauvage et dure à l'oppression, de la multiplication des mensonges, de l'attachement obstiné à l'ignorance". Afin de se défendre contre la science, elle a coupé en deux la vie humaine, opposé le spirituel au temporel, le sacré au profane. Elle a enchaîné l'homme "au mécanisme ecclésiastique, aux cérémonies creuses et au rituel dépourvu de vie". Ainsi "la corruption du meilleur a produit le pire". La vraie mystique cherche à établir "le royaume de Dieu dans l'homme, écrit Shrî Aurobindo, et non le royaume d'un Pape, d'un clergé ou d'une classe sacerdotale".

On se tromperait aussi en confondant la transformation spirituelle visée par le *yoga* avec une simple moralisation de l'existence. L'activité morale, dans le *yoga*, n'est qu'un début, une transition. L'éthique se borne à "mater le diable... Une règle éthique ne fait que mettre un mors dans la bouche des chevaux sauvages de la nature et n'exerce sur eux qu'un contrôle difficile et partiel; mais elle n'a aucun pouvoir pour transformer la nature de sorte que celle-ci puisse se mouvoir en toute sécurité dans la liberté... Il nous faut trouver une solution plus profonde, un principe dynamique et supraéthique plus sûr."

Fidèle à l'esprit de la *Guîtâ*, Shrî Aurobindo n'admet pas les excès de l'ascétisme. "L'ascétisme n'est pas, en lui-même, l'idéal de notre *yoga*... Négliger le corps et le laisser s'épuiser est une erreur: le corps est l'instrument de la *sâdhanâ* et doit être gardé en bon état. Il ne faut pas avoir d'attachement pour lui, mais pas de mépris non plus, ni de négligence pour la partie matérielle de notre nature."

On peut, à ce propos, signaler ce fait curieux que Shrî Aurobindo et "la Mère" ont publié à l'*Âshram* de Pondichéry, depuis février 1949, en anglais et en français, un *Bulletin d'éducation physique*, plein de pittoresques images et d'utiles conseils. L'effort pour supprimer par la violence les désirs humains peut arriver à les exaspérer. Par exemple, le jeûne présente un avantage momentané pour des hommes énergiques; mais, pour d'autres, il peut être périlleux. Il ne faut pas attacher une importance exagérée au problème de la nourriture. Et ce n'est pas une faute de sentir qu'un aliment est agréable au palais.

L'une des Déesses indiennes qui représente un des grands aspects de la Mère Divine, la Déesse de la Beauté, Mahâlakshmî, est particulièrement hostile à l'ascétisme. "Le dénûment et la sévérité ascétique ne lui sont pas agréables, non plus que la suppression des émotions les plus profondes du cœur, et que la répression rigide des éléments de beauté de l'âme et de la vie. Car c'est par l'amour et la beauté qu'elle place sur les hommes le joug du Divin."

Il ne faut pas fuir la vie; il faut l'accepter et la transformer. S'il faut renoncer à tout désir égoïste, c'est pour mieux jouir de tout l'univers.

Discutant la valeur des *yogas* proposés dans les doctrines antérieures, Shrî Aurobindo reproche à plusieurs d'entre eux leur caractère partiel. Souvent on ne s'intéresse qu'à une seule des diverses forces psychologiques. Par exemple, le *bhakta* ne se préoccupe que du cœur, se montre indifférent aux activités de la pensée. Au

contraire, le *sâdhak* du *yoga intégral* accepte toute l'existence: il doit harmoniser toutes les parties de son être.

Comment y arriver?

*
**

On peut, pour la commodité de l'exposé, distinguer deux étapes en ce *yoga*, à condition de ne pas exagérer leur séparation; car l'une déborde souvent sur l'autre: la période de l'effort personnel, et celle de l'épanouissement spontané du Divin en l'homme.

Dans la première période, l'homme, concentrant tout son être sur le Divin, doit s'attacher à refuser, rejeter tout ce qui s'opposerait à l'action divine. Shrî Aurobindo emploie ici le mot grec signifiant *purification: catharsis.*

Même en condamnant le principe de l'ascétisme, il faut reconnaître la valeur de certaines de ses prescriptions: "une discipline ascétique est plus favorable à notre dessein qu'une molle absence de vraie maîtrise". Il faut éviter d'attacher quelque importance à la nourriture. Il faut, aussi, maîtriser l'impulsion sexuelle, s'abstenir de l'acte auquel elle pousse, sans y voir cependant "un péché à la fois horrible et attrayant": c'est seulement "une erreur et un faux mouvement de la nature inférieure".

Avant tout, il faut établir dans l'âme la quiétude, le calme, la paix, le silence; éviter, en ces débuts, le découragement et l'impatience. En une formule magnifique, Shrî Aurobindo déclare: "Pour celui qui est résolu à atteindre le but, il ne peut y avoir d'échec définitif sur le chemin qui mène au Divin".

Éliminant l'égoïsme sous toutes ses formes, il faut atteindre au détachement; à un "détachement sans indifférence". Il faut concentrer toute sa pensée sur l'idée de l'Un Divin; tout son cœur sur la possession, en une sorte d'extase, du Tout-Merveilleux; toute sa volonté sur l'accomplissement de ce qu'Il veut manifester en nous. Telle est "la triple voie du *yoga*".

La pensée découvrira au fond du moi le grand Soi. Elle apercevra le Divin dans le monde, "derrière le démenti apparent offert par son arrangement et ses formes".

Le cœur pourra, à travers les amours humaines et les idolâtries, s'élever jusqu'à l'adoration de l'Ineffable. L'homme échappe aux limites de son moi par la sympathie, par la bonne volonté, par la bienveillance et la bienfaisance universelles, par l'amour du genre humain et l'amour de toutes les créatures, par l'art de goûter toutes les formes et toutes les présences qui nous entourent: ainsi se prépare l'amour pour le Divin. "Une joie universelle de sa manifestation sans fin coule à travers nous." Le cœur "est plus proche du Divin que l'intellect humain dans son orgueil de connaissance".

Enfin, nous devons consacrer volontairement à Dieu tout notre être et tout notre devenir, toutes nos actions. "Un *yoga* des œuvres, une union avec le Divin dans notre volonté et nos actes, et non pas seulement dans la connaissance et le sentiment, est l'élément indispensable et inexprimablement important d'un *yoga intégral*."

La première étape aboutit à ce point culminant: "Une complète consécration de tout ce que nous sommes, pensons, sentons et faisons; un don de soi intégral au Divin."

Le sacrifice est la grande loi: c'est lui qui corrige les effets de la fragmentation caractérisant notre monde, de "l'égoïsme primaire et de son erreur séparative". Au début, l'abnégation nécessaire peut être pénible; mais, sans rien réclamer, l'âme obtient plus qu'elle ne donne, puisqu'elle "reçoit les richesses infinies de la puissance et de la présence divines". Ainsi, "la vraie essence du sacrifice n'est pas l'immolation de soi, c'est le don de soi; son objet n'est pas l'effacement, mais l'accomplissement de soi; sa méthode n'est pas la mortification, mais une plus grande vie."

Le *yoga* est "une nouvelle naissance": le passage d'une vie matérielle et mentale égoïste à une plus grande et plus divine exis-

tence. “Le secret du succès dans le *yoga* est de le considérer, non comme un des buts à viser dans la vie, mais comme la vie tout entière.”

“Nous connaissons le Divin et devenons le Divin parce que nous le sommes déjà dans notre nature intime.” C'est la Puissance suprême qui agit en nous. Sentir cette Présence; accueillir cette grâce; se placer “comme un enfant entre les mains de la Mère divine”: cette “croissante passivité purifiée et vigilante” caractérise la seconde étape du *yoga intégral*.

L'effort s'atténue, puis disparaît; il est remplacé par “un épanouissement spontané, simple, puissant et heureux de la fleur du Divin, hors du bourgeon d'une nature terrestre purifiée et perfectionnée”.

L'amour divin émerge en notre cœur. Désormais, c'est en nous “une extase active”. L'âme, unie au Divin, se sent unie à toutes les créatures. Toutes les relations humaines, délivrées de leur caractère mesquin, deviennent “des matériaux heureux pour une vie divine”; car elles contribuent à “rendre l'unité plus parfaite”. En toute émotion, en toute recherche d'amour ou de beauté, l'âme perçoit l'Un éternel. Elle “se joint à l'Un divin dans toutes les choses et dans toutes les créatures”.

Les choses les plus simples, les plus ordinaires se transforment; elles deviennent merveilleuses dès qu'elles suggèrent l'intuition de l'Unité. “La vie est changée en une riche œuvre d'art céleste, et toute existence en un poème de délice sacré.”

L'absolu renoncement à tout désir égoïste aboutit à un divin bonheur.

“Nous parvenons au but de notre existence, qui est de manifester en nous-même, soit sur terre dans un corps terrestre et contre la résistance de la matière, soit dans d'autres mondes au-delà, soit en pénétrant au-delà de tous les mondes, la gloire de la vie divine et de l'être divin.”

Cependant Shrî Aurobindo soulève, ici, une grave objection. La doctrine qui vient d'être exposée, et qui est surtout inspirée par les *Oupanishads*, ne risque-t-elle pas d'apparaître comme étant exclusivement "un Évangile de salut individuel"? S'il en était ainsi, nous conviendrait-elle à "nous, les hommes d'aujourd'hui, de plus en plus conscients de l'avertissement intérieur de ce qui nous a créés, Nature ou Dieu, de plus en plus conscients qu'il existe une tâche pour la race, un dessein divin dans la création, qui dépasse le salut de l'individu"? Dans ces conditions, "le *Védânta* serait tout au plus un Évangile pour le saint, l'ascète, le moine, le solitaire; mais il n'aurait pas de message que la conscience universelle, qui va toujours s'élargissant, pût recevoir avec joie comme la parole attendue".

Shrî Aurobindo,—qui n'a jamais opposé ni voulu séparer (selon le titre donné à l'une de ses études) *la Société et la Spiritualité*,—ne se résigne pas à cette solution trop individualiste.

S'il était vrai que les *Oupanishads* se bornent à exalter cette forme de salut, il faudrait chercher ailleurs l'idéal qui leur ferait défaut; par exemple, dans la doctrine antérieure au Védântisme, dans le Védisme, "où le salut individuel est considéré comme un moyen vers une grande victoire cosmique, la conquête finale du ciel et de la terre par la Vérité et la Félicité supraconscientes".

En effet, "la promesse pour l'individu est bonne, mais la promesse pour la race aussi est nécessaire. Notre Père le Ciel doit rester éclairé par l'espoir de la délivrance, mais notre Mère la Terre ne doit point se sentir à jamais maudite... Nul salut ne doit avoir de prix qui nous dérobe à l'amour de Dieu en l'humanité et à l'aide que nous pouvons donner au monde. S'il le faut, enseignons: *Plutôt l'enfer avec le reste de nos frères malheureux qu'un salut solitaire !*"

Heureusement, la *Kéna Oupanishad* suggère une solution plus nuancée du problème. "L'homme qui connaît et possède le su-

prême *brahman* comme Béatitude transcendante, devient un centre de ce délice vers quoi viendront tous ses compagnons, un puits où ils peuvent puiser les eaux divines."

Nous tenons désormais "le fil conducteur" qui nous manquait.

"Le rapport avec l'univers est préservé pour la seule raison qui le justifie suprêmement: il doit subsister, non par désir de joie terrestre, comme c'est le cas pour ceux qui sont encore enchaînés, mais pour l'aide à apporter à toutes les créatures. Double est donc l'objet de l'âme qui atteint les plans supérieurs: parvenir au Suprême et se dévouer à jamais au bien du monde entier—comme *brahman* lui-même. Ici-bas ou ailleurs, il n'importe pas essentiellement; mais là où la lutte est la plus acharnée, là doit être le héros de l'esprit; telle doit être assurément la préférence la plus haute pour le fils de l'Immortalité. Pour celui qui est devenu un avec l'univers, c'est de la terre que vient l'appel le plus fort, parce que c'est elle qui a le plus besoin de lui."

Il faut donc "être un centre humain de la Lumière, la Gloire, la Félicité, la Force, la Connaissance de l'Existence divine, à travers quoi elle ruissellera sur les autres hommes, et attirera leurs âmes, par son aimant de délice, vers Cela qui est le suprême".

Cette conception de la spiritualité sera le principal apport de l'Inde dans la synthèse nouvelle dont a besoin l'humanité d'aujourd'hui.

"Dieu garde toujours pour lui-même une contrée élue en laquelle la plus haute connaissance se maintient dans les élites ou dans les masses, à travers tous les hasards ou tous les dangers. Dans le cas présent, il semble que cette contrée soit l'Inde."

En tout cas, les penseurs indiens d'aujourd'hui n'ont pas tort de penser que la sublime philosophie de Shrî Aurobindo n'aurait pu naître hors de leur patrie, vouée depuis le plus lointain passé à la spiritualité la plus haute.

L'un d'eux, Shrî A.R. Poumaswami Iyer, dans le numéro

spécial, précédemment cité, du *Sunday Times* de Madras (17 décembre 1950), célèbre en Shrî Aurobindo un bienfaiteur de l'humanité, qui "a exploré les plus vastes domaines de l'esprit, y a fait les plus importantes découvertes, et surtout a donné au monde une technique nouvelle permettant de chercher et de trouver le Divin".

CONCLUSION

"Les Philosophes de l'Inde survivront, alors que la domination britannique sur l'Inde aura depuis longtemps pris fin."

De qui cette vue d'avenir exposée à la fin du XVIII[e] ou au début du XIX[e] siècle? D'un grand anglais; d'un remarquable homme de guerre: Warren Hastings (1732-1818), qui, ayant participé à la conquête de l'Inde, et l'ayant gouvernée, eut le rare mérite d'en découvrir la suprématie intellectuelle et spirituelle (il a préfacé une traduction anglaise de la *Bhagavad Guîtâ*).

La prophétie de Warren Hastings est en train de se réaliser sous nos yeux. L'Inde s'est récemment libérée de la domination britannique. Et la gloire de ses philosophes passés et présents brille d'un éclat de plus en plus vif.

Parmi de récents témoignages, choisissons celui d'un écrivain français à la vaste culture, René Grousset. Dressant un *Bilan de l'histoire* (Paris, Plon, 1946), René Grousset se demande ce que, dans un naufrage, il faudrait sauver, pour nos descendants de l'an 3.000. Aux trésors de l'antiquité grecque et de la religion chrétienne, que propose-t-il d'ajouter? "le grand rêve cosmique que firent du X[e] au XIV[e] siècle les vieux peintres chinois" et "l'immense effort de la spéculation indienne".



Pendant le voyage que nous venons de faire aux côtés des philosophes de l'Inde, nous avons rencontré des personnalités bien différentes. Un Shankara ne ressemble pas à un Kabîr. Le maître Râmakrishna et son disciple Vivékânanda s'opposent à tous les

et sauvegardées au cours des siècles, soient encore riches de puissance suggestive; qu'elles soient capables d'éveiller en nous des forces endormies; et qu'à notre surprise émerveillée, elles nous apportent un délicieux rajeunissement.

Sous la magie de leur influence, certaines âmes peuvent sentir s'abaisser les barrières limitant leur moi; s'atténuer, avec leur égoïsme, toutes les souffrances qu'il entraîne; diminuer ou disparaître les douleurs résultant des désirs insatisfaits, des vanités blessées, des ambitions déçues, des jalousies et des haines, des soucis d'ordre matériel et des angoisses d'ordre moral.

Sans qu'on ait d'effort à faire, sans qu'on ait donc aucun mérite à s'attribuer, on peut sentir croître ou naître en son cœur un intérêt inattendu pour les autres hommes et pour tous les autres êtres; une générosité nouvelle qui, tombant d'abord sur les proches, peut arriver à se répandre jusqu'aux confins de l'humanité, de la vie, de l'univers; la joie de participer à toutes les joies du vaste monde; l'apaisement de toutes les inquiétudes personnelles; une merveilleuse sérénité.

Mémento Bibliographique et Table des Références.

En ce livre de vulgarisation, s'adressant, avant tout, à un public français ou lisant le français, on ne signalera, sauf rares exceptions, que des ouvrages écrits ou traduits en français. Mais, pour chacun des auteurs ici étudiés, on indiquera une ou plusieurs bibliographies, permettant d'approfondir les doctrines à l'aide d'ouvrages étrangers, souvent d'une importance capitale.

Comme ouvrages généraux en français sur les philosophes de l'Inde, il faut citer, dans l'ordre chronologique:

Paul MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (Paris, Geuthner, 1923), ouvrage désigné par l'abréviation E. H. P.

René GROUSSET, *Histoire de la Philosophie orientale* (Inde, pp. 7-295) (Paris, Nouvelle Librairie nationale, 1923), ouvrage désigné par l'abréviation H. P. O.

René GROUSSET, *Les Philosophies indiennes* (2 volumes) (Paris, Desclée de Brouwer, 1931), ouvrage désigné par l'abréviation P. I.

Paul MASSON-OURSEL, *La Philosophie en Orient* (Inde, pp. 81-122) (Collection *Histoire de la Philosophie*, d'Émile Bréhier, Paris, Alcan, 1938), ouvrage désigné par l'abréviation P. E. O.

On pourrait ajouter dans l'ordre chronologique:

Auguste BARTH, *Les Religions de l'Inde* (Paris, Sandoz-Fischbacher, 1879).

Victor HENRY, *Les Littératures de l'Inde* (Paris, Hachette, 1904).

Paul OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques*, tome I, la *Théosophie bouddhique* (Paris, Geuthner, 1923), ouvrage désigné par l'abréviation H. I. T.

R. FOLLET, S. J., *Quelques Sommets de la pensée indienne* (*Archives de Philosophie*, t. IX, Paris, Beauchesne, 1932). L'auteur a particulièrement utilisé deux ouvrages, en anglais, de penseurs indiens: Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, t. I (Cambridge, University Press,

1922) et S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (2 vol., London, Allen, 1923-1927).

Dr. Albert SCHWEITZER, *Les Grands Penseurs de l'Inde, étude de philosophie comparée* (Paris, Payot, 1936).

Jean HERBERT, *Spiritualité Hindoue* (Paris, Albin Michel, 1947).

On replacera ces études philosophiques dans le cadre de la civilisation indienne à l'aide de:

René GROUSSET, *Les Civilisations de l'Orient* (tome II, *l'Inde*) (Paris, Crès, 1930); de Paul Masson-Oursel, H. de Williman-Grabowska et Philippe Stern, *L'Inde antique et la Civilisation indienne* (Bibliothèque de Synthèse historique, Paris, la Renaissance du Livre, 1933); et de Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique* (Paris, Payot, 1949).

CHAPITRE PREMIER

Les Premiers Penseurs Védiques

On prendra comme texte principal *Hymnes et prières du Véda*, traduction de Louis Renou (Paris, Maisonneuve, 1938). On désignera cet ouvrage par l'abréviation H.P.V.

Parmi les commentateurs, on ajoutera aux ouvrages généraux cités pp. 305-306:

Abel BERGOIGNE, *La Religion Védique d'après les hymnes du Rig-Véda* (4 volumes, Paris, Vieweg, 1878-1897).

OLDENBERG, traduit par Victor Henry, *La Religion du Véda* (Paris, Alcan, 1903).

L. RENOU, *Bibliographie Védique* (Paris, Maisonneuve, 1931).

Autres bibliographies: H. P. O., pp. 25-26; pp. 28-29, P. E. O., pp. 120-121.

RÉFÉRENCES

Panthéisme polythéiste, H. P. V., *passim*.

Aspirations à un monothéisme panthéistique. H. P. V., pp. 123-126.

CHAPITRE II

Les Auteurs des *Oupanishads*

Les principales *Oupanishads* ont été traduites en français par l'indianiste Émile Sénart (1847-1928) (éditions des Belles-Lettres) ou bien par Louis Renou, ou sous sa direction (édition Maisonneuve). On peut citer:

La *Brihad Aranyaka Oupanishad*, qui sera désignée par l'abréviation B.A.O.;

La *Chandogya Oupanishad*, C. O.;

La *Moundaka Oupanishad*, M.O.;

La *Katha Oupanishad*, K.A.O.;

La *Kena Oupanishad*, K.E.O.;

La *Prasna Oupanishad*, P.O.;

Sous le titre *Trois Upanishads* ont paru, parmi les œuvres complètes de Shrî Aurobindo, les traductions, avec d'importants commentaires, de l'*Ishâ Oupanishad* (I. O.) et de la *Kena Oupanishad*, ainsi qu'une traduction nouvelle de la *Moundaka Oupanishad* (Paris, Albin Michel, 1949).

Aux commentaires de Shrî Aurobindo en ce livre, on ajoutera les ouvrages généraux cités pp. 305-306, notamment H. I. T. (tome I, 2e partie pp. 63-137).

RÉFÉRENCES

Les chiffres se rapportent aux subdivisions traditionnelles de ces œuvres.

Le *brahman*. B. A. O, III, VI, 26; IV, II, 6. M. O, II, 1, 4-5, 8, 13-14.

L'*âtman*. C.O VI, II; VIII, 12. M.O. III, 2,3. K. A. O, I, II, 20-23; I, III, 3. II, V, 8.

L'*âtman-brahman*. B. A. O, II, 4. III, 4, 5. C. O. VI, 9-16. M. O, III, I, 1. K. A. O, II, V, 12-13. VI, 12-13.
K. E. O, I, 2-8. II, 1-4. IV, 4-5. P.O, IV, 7, 10, 16.

Le salut par l'absorption dans l'*âtman-brahman*.
B. A. O, II; IV, 12-14; V, 6, 13-15. M. O, III, II, 8-9. I. O, I, 18.

Bibliographie H. P. O, pp. 34-35. P. E. O, p. 121.

CHAPITRE III

Mahâvîra et le Djaïnisme

En français, l'ouvrage essentiel est Guérinot, *La religion djaïna, histoire, doctrine, culte, coutumes, institutions* (Paris, Geuthner 1926). Voir aussi les ouvrages généraux, cités pp. 305-306.

RÉFÉRENCES

On renverra aux pages de l'ouvrage de Guérinot, désigné par l'abréviation D. J.

Biographie. D. J, 30-41.

Substantialisme dualiste. D. J, 91-98; 114-143; 171-207.

Le *karman*. D. J, 144-166.

Morale. D. J, 208-262.

Le salut. D. J, 263-269.

Bibliographie. H. P. O, pp. 178-179. P. E. O, p. 121.

On a antérieurement cité l'ouvrage où Bhagu F. Karbari a réuni les études et discours de Vîrthand R. Gândhî (1864-1901) en anglais, sur la philosophie djaïn (Bombay, Tripathi, 1911).

CHAPITRE IV

Gautama et le Bouddhisme

Le texte sacré du Bouddhisme est le *Tripitaka* (en terme sanscrit) ou *Tipitaka* (en pâlî), *Les Trois Corbeilles*. La première de ces corbeilles contient les règles monacales, la seconde les moyens de salut, la troisième les conceptions philosophiques et, notamment, psychologiques.

Les *Djâtakas* nous content les existences vécues par Gautama avant celle où il est devenu le Bouddha. On les trouvera dans l'ouvrage intitulé *Cinq Cents Contes et Apologues*, extraits du *Tripitaka* chinois et traduits en français par Édouard Chavannes (Paris, Leroux; les trois premiers volumes en 1910-1911, le quatrième en 1934). On désignera cet ouvrage par l'abrévia-

tion C. C, et l'on renverra aux pages de ce livre.

Un important texte bouddhique, datant de notre époque romaine (postérieur à 150 avant J.-C. et antérieur à 420 de notre ère), est le *Milinda-panha, Les Questions de Milinda* (trad. Louis Finot, collection *Les Classiques de l'Orient*, éditions Bossard, Paris, 1923). On désignera cet ouvrage par l'abréviation Q. M. et l'on renverra aux pages de ce livre.

Aux ouvrages généraux cités pp. 305-306, (notamment H. P. O, P. E. O et H. I. T (tome II, Livre II, pp. 87-255 et pp. 326-460), on ajoutera surtout l'ouvrage d'un excellent indianiste allemand H. Oldenberg, *Buddha* (*Leben, Lehre, Gemeinde*), traduit en français par A. Foucher sous le titre *Le Bouddha* (*sa vie, sa doctrine, sa communauté*), (Paris, Alcan, 2e édition en 1903). On désignera ce dernier ouvrage par l'abréviation B. On renverra aux pages de cet ouvrage pour la plupart des références.

Ajoutons encore:

• SÉNART, *Essai sur la légende du Bouddha, son caractère et ses origines* (Paris, 1e éd., *Imprimerie nationale*, 1875; 2e éd., Leroux, 1882).

RÉFÉRENCES

Biographie. B, 71-199.

Vérité sur la douleur. B, 201-218.

Phénoménisme universel. Q.M, 57-62. B. 209-213; 222-229; 247-261.

Vérité sur l'origine de la douleur. B, 219-222; 229-238.

Vérité sur la suppression de la douleur. Q.M, 78-80; 87-91. B, 239-247; 261-282.

Vérité sur le chemin qui conduit à la suppression de la douleur. C.C, I pp. 75-76; III pp. 362-395. B, 283-325.

Bibliographie. P.E.O, p. 121. H.P.O, pp. 168-170.

CHAPITRE V

L'Auteur ou les Auteurs de la Bhagavad Guîtâ

Les plus récentes traductions françaises de la *Bhagavad Guîtâ* sont

celles d'Émile Sénart (1e édition, 1922, Paris, *Les Classiques de l'Orient*, éditions Bossard; 2e édition, 1944, Paris, Les Belles-Lettres); de Sylvain Lévi et J. T. Stickney (Paris, Maisonneuve, 1938); de Camille Rao et Jean Herbert dans la *Bhagavad Guîtâ, interprétée par Shrî Aurobindo* (3e édition, Paris, Maisonneuve, 1942).

Cette dernière traduction est accompagnée d'un important commentaire par Shrî Aurobindo; commentaire rédigé par Anilbaran Roy, qui a mis à la portée des lecteurs européens les conceptions du Maître. Traduction et commentaire sont réunis dans l'édition de 1942 antérieurement citée.

A côté de ce profond commentaire, on citera, comme étude d'ensemble en français, *Notes sur la Bhagavad Guîtâ*, par Étienne Lamotte (préface de Louis de la Vallée Poussin, Paris, Geuthner, 1929).

On trouvera, en ce dernier livre, une bonne bibliographie: sources (pp. 138-139); traductions (pp. 141-142); études spéciales (pp. 142-144). Les pages sur les ouvrages généraux (pp. 142-144) débordent le cadre de la *Guîtâ*.

RÉFÉRENCES

On renverra aux chapitres (appelés parfois *lectures*) et aux versets de l'œuvre, qui sera désignée par les lettres B. G.;—le plus souvent dans la traduction Sénart, dont la forme est particulièrement heureuse, parfois dans la traduction Rao-Herbert.

Préambule. B. G, I, 26-47; II, 1-72; III, 1-30; IV, 3.

Apport du Védisme: le sacrifice. B. G, II, 42-46, 52-53; III, 10-16; IV, 24-32; VI, 44; IX, 16-17, 23-27; XVII, 11-13; XVIII, 2-7.

Apport du Védântisme: l'*âtman-brahman*. B. G, II, 72; III, 15; IV, 24, 35; V, 6, 10, 12-13, 15-26, 29; VI, 27-29; VII, 29-30; VIII, 3; XIII, 11-17; XIV, 3-4; XVIII, 50-55.

Apport du *Sânkhya*: la *prakriti*; le *pourousha*; les *gounas*. B. G, II, 39, 45; III, 5, 22, 27-29, 37, 42; V, 14; VII, 4-15; VIII, 8-10, 22; IX, 4-10, 12; X, 12,15; XI, 18; XIII, 1-7, 20-34; XIV, 5-27; XV, 7-8, 16-19; XVI, 1-25; XVII, 1-22; XVIII, 7-9, 19-44, 48.

Apport du *Yoga*: l'expérience mystique. B. G, *passim*, notamment II, 39-40, 47-50, 61, 66; III, 3, 7; IV, 1-3, 18-23, 38, 41; V, 1-6, 11, 13, 23, 27-29; VI, 1-47; VIII, 23-28; X, 7; XII, 2, 13-19; XIII, 7-11, 25-26; XVII, 14-17.

Dieu. B.G, IV, 6-9; VII, 1, 4-14, 19-25; VIII, 9-22; IX, 4-34; X, 1-42; XI, 2-55; XV, 6-20; XVIII, 61.

La dévotion au Seigneur (*bhakti*). B.G, 11, 72; IV, 9-11; V, 29; VI, 31, 47; VII, 16-19, 23, 28-30; VIII, 7-8, 14-16, 21-22; IX, 14, 23-26, 30-34; X, 8-11; XI, 1, 40-45, 52-55; XII, 6-10; XIV, 26.

Sur l'Indouisme, Jean Herbert a publié *Spiritualité Hindoue* (Paris, Albin Michel, 1947). Il a publié des brochures sur plusieurs Dieux, Agni, Ganesha, les Adityas. Citons aussi son *Message de la Mythologie hindoue*.

CHAPITRE VI

Les Principaux Représentants des Grandes Écoles Brâhmaniques

Le plus important des ouvrages français se rapportant à cette question est *Les Philosophies indiennes* de René Grousset (Paris, Desclée de Brouwer, 1931). L'auteur y cite ou résume les principaux textes indiens. On désignera ce livre par l'abréviation P. I.

Pour deux de ces écoles—le *Sânkhya* et le *Yoga* de Patandjali—on utilisera aussi les ouvrages de Mircéa Eliade, *Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris, Geuthner, 1936) et *Techniques du Yoga* (Paris, Gallimard, 1948). On désignera le premier de ces ouvrages par l'abréviation Y. et le second par l'abréviation T.Y.

Pour deux autres écoles,—le *Mîmâmsâ* et le *Védânta*,—on utilisera particulièrement V.S. Ghate, *Le Védânta, étude sur les Brahma-soûtras et leurs cinq commentaires* (Paris, Leroux 1918). On désignera cet ouvrage par l'abréviation V.

Voir aussi un chapitre de René Guénon, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues* (Paris, Rivière, 1921) et les ouvrages généraux cités pp. 305-306, notamment P.E.O et H.I.T (tome I, 3e partie, pp. 141-365).

Bibliographie. P.E.O, p. 122. H.P.O, pp. 53-54; pp. 58-59; pp. 100-101; pp. 126-127; pp. 134-135.

RÉFÉRENCES

Le Vaïshéshika.

Les représentants de l'école. P.I, pp. 69-70.

Esprit positif. P.I, p. 73, p. 76, pp. 82-84.

Atomisme. P. I, p. 70; pp. 77-80.

L'âme: l'âtman et l'esprit. P.I, pp. 70-77; pp. 82-83.

Le salut. P. I, p. 70; p. 77.

Rapports avec le Djaïnisme. P. I, pp. 70-71.

Le Nyâya.

Les représentants de l'école. P.I, p. 85.

La connaïssance correcte. P. I, pp. 86-87.

Le raisonnement. P. I, pp. 88-89.

Le salut. P. I, p. 86, p. 88.

Le Sânkhya.

Les représentants de l'école. P. I, pp. 94-96. Y, pp. 19-27. T. Y, pp. 241-246.

Dualisme. P.I, p. 96; p. 122.

La *prakriti.* P. I, pp. 96-97; pp. 99-100; pp. 107-109; p. 112. Y, pp. 34-35. T. Y, pp. 37-42.

Les *gounas*. P. I, pp. 95-96; p. 102; pp. 110-111; p. 114.

Le *pourousha*. P. I, p. 97; pp. 109-110; pp. 115-121. Y, pp. 31-34. T.Y, pp. 34-37.

Union de la *prakriti* et du *pourousha*. P. I, pp. 97-98; pp. 119-120; pp. 113-124; pp. 129-132; pp. 135-136. Y, pp. 34-46. T. Y, pp. 42-46.

Le salut. P. I, pp. 98-99; pp. 120-121; pp. 125-128; pp. 132-139. Y, pp. 39-46. T. Y, pp. 29-34; pp. 46-52.

Le yoga de Patandjali.

Les représentants de l'école. P. I, p. 145; p. 148. Y, pp. 3-6; pp. 27-30. T. Y, pp. 17-22; pp. 244-246.

Discipline intellectuelle. P. I, pp. 140-145.

Ascèse morale et physique. P. I, p. 141; p. 144; p. 147. Y, pp. 67-90. T. Y, pp. 53-88.

Dieu. P. I, p. 141; p. 143. Y, pp. 93-94. T. Y, pp. 89-92.

Le salut. P. I, pp. 140-149. Y, pp. 90-98. T. Y, pp. 93-112.

Yoga et Tantrisme. Y, pp. 199-253. T. Y, pp. 175-191; pp. 203-213; pp. 256-258.

Le *Mîmâmsâ* (ou *Poûrvamîmâmsâ*). V. pp. XIX-XX; p. XXIII.

Le Védânta.

Généralités. V, p. XXIV; pp. 1-16; pp. 128-143. P. I, t. II, p. 152; pp. 159-160; 170.

Analyse des *Brahma-soûtras*. V, pp. 17-127. P. I, t. II, pp. 150-403 *passim.*

Sur Ramana Maharshi, on peut citer *Études sur Ramana Maharshi*, traduction et introduction de Jean Herbert, collection des *Grands Maîtres spirituels dans l'Inde contemporaine* (dépôt: Maisonneuve, Paris, 1940).

CHAPITRE VII

Les Principaux Représentants des Grandes Écoles Bouddhiques

On conservera comme texte essentiel *Les Philosophies indiennes* de René Grousset (Paris, Desclée de Brouwer, 1931), où l'auteur cite ou résume les principaux écrits indiens. On le désignera par l'abréviation P. I.

Voir aussi les autres ouvrages généraux cités pp. 305-306, notamment E. H. P et H. I. T (tome II, livre II, pp. 255-325).

Bibliographie. H. P. O, pp. 212-213; pp. 227-228; p. 245; pp. 260-262. P. E. O, p. 121.

RÉFÉRENCES

Le Vaïbhâshika.

Les représentants de l'école. P. I, pp. 150-151; p. 153 note I.

Réalité du monde extérieur. P. I, p. 151; pp. 162-165; pp. 171-172; p. 179.

Atomisme. P. I, p. 151; pp. 163-166; pp. 174-177.

Impermanence du moi. P. I, p. 151; p. 161; p. 167; p. 186; pp. 189-197.

Le salut. P. I, p. 153; p. 185 note I; p. 192.

Le Soûtrântika.

Les représentants de l'école. P. I, pp. 151-152.

Instantanéisme. P. I, pp. 152-153; p. 180.

Le Nirvâna. P. I, pp. 169-170.

Le Mâdhyamika.

Les représentants de l'école. P. I, p. 201; pp. 274-275; pp. 302-303; pp. 326-327.

La vacuité; méthode pour l'établir. P.I., t. I, pp. 203-209; p. 238; pp. 309-310; pp. 315-316; t. II, pp. 133-134.

Justification de la thèse de l'universelle vacuité. P.I, t. I, pp. 205-213; p. 218; p. 221; pp. 224-225; p. 228; pp. 239-241; pp. 246-247; pp. 252-253; p. 257; p. 264; p. 305; p. 316; pp. 320-326, t. II, pp. 136-147.

Athéisme. P. I, t. I, pp. 341-343.

Valeur religieuse et morale de la doctrine. P. I, t. I, pp. 224-225; pp. 245-249; pp. 256-260; p. 265; pp. 268-269; pp. 298-301; p. 312; p. 318; p. 322; p. 331; p. 336; t. II, pp. 148-149.

Tantrisme et *Mâdhyamika*. T. Y, pp. 177-179; pp. 190-191; pp. 206-209.

Louis Finot a traduit l'ouvrage de Shântidéva, le *Bodhitcharyâvatâra*, sous le titre *La Marche à la Lumière* (les Classiques de l'Orient, Paris, éditions Bossard, 1920). Les citations faites se trouvent aux pages 27, 29-30, 107-108, 153-156 de cet ouvrage.

Vijnânavâda.

Les représentants de l'école. P.I, t. II, pp. 7-10; pp. 60-61; p. 71; p. 80; p. 131.

Irréalité du monde matériel. P. I, t. II, p. 11; pp. 41-44; pp. 54-56; pp. 61-74; p. 140.

Irréalité du moi. P. I, t. II, p. 11; p. 18; p. 20; pp. 43-44; p. 57.

Pensée-tréfonds, réceptacle du tout. P. I, t. II, pp. 11-13; pp. 20-21; p. 23; p. 36; pp. 41-48; p. 50; pp. 77-79; pp. 82-83; pp. 104-108; p. 120.

Le salut; la bouddhéité. P. I, t. II, pp. 13-16; pp. 21-37; pp. 45-46; pp. 49-54; pp. 59-60.

CHAPITRE VIII

Shankara : Le Védântisme Moniste

De Shankara (sous le nom: Shrî Shankarâtchârya) a été traduit en français, d'après une traduction anglaise de ses 451 versets, le *Suprême Joyau de Sagesse* (2e édition, Paris, Famille Théosophique, 1924).

Jean Herbert a traduit et commenté les *Hymnes à Shiva*, par Shankarâtchârya (Lyon, Paul Derain, 1944).

Sur Shankara et sur son grand successeur Râmânoudja, le principal commentaire en français est *L'Absolu selon le Védânta*, par Olivier Lacombe (Paris, Geuthner, 1937) (Bibliographie pp. VII-XII).

Pour l'étude de la doctrine, on prendra comme textes les ouvrages utilisés au chapitre VI sur les *Principaux représentants des grandes écoles brâhmaniques*:

V. S. GHATE, *Le Védânta*, ouvrage désigné par l'abréviation V; et

René GROUSSET, *Les Philosophies indiennes*, ouvrage désigné par l'abréviation P.I.

RÉFÉRENCES

Biographie. V, 25. P. I, t. II, pp. 148-153. H. P. O, pp. 63-68.

Objet et sujet. P. I, t. II, p. 161; pp. 279-280.

Le monde extérieur et le *brahman*. V, p. XXVIII. P. I, t. II, pp. 153-154; pp. 161-162; p. 164; p. 255; pp. 269-272; pp. 352-358.

Le moi et l'*âtman*. V, pp. XXIX. P. I, t. II, pp. 153-154; pp. 161-162; p. 166; pp. 174-175; p. 278; p. 284; p. 316; pp. 358-361.

L'âtman-brahman. V, pp. XXVII, XXXI. P. I, t. II, p. 166; p. 353; pp. 358-361.

Dieu. P. I, t. II, pp. 153-155; pp. 261-263; pp. 332-334; pp. 355-356.

Dieu et le monde. P. I, t. I, p. 327; t. II, pp. 153-156; pp. 163-165; pp. 186-187; pp. 198-200; pp. 228-229; pp. 248-249; pp. 253-254; pp. 256-259; p. 263; p. 265; p. 267; pp. 296-298; p. 307; pp. 310-313; pp. 319-320; pp. 333-334; pp. 337-338; pp. 342-343; p. 353; pp. 355-356; p. 361.

Le salut. P. I, t. II, p. 156; p. 164; pp. 173-175; p. 248; p. 290; p. 321; p. 337; p. 340; pp. 343-344.

Bibliographie. Outre celle d'Olivier Lacombe, citée plus haut, H.P.O, pp. 58-59; p. 62.

CHAPITRE IX

Râmânoudja: Le Védântisme Monopluraliste

L'ouvrage principal de Râmânoudja, son *Commentaire des Védânta-Soûtras*, a été publié—texte sanscrit et traduction française—par Olivier Lacombe, sous le titre *La Doctrine morale et métaphysique de Râmânoudja* (Paris, Maisonneuve, 1938).

L'auteur considère comme une introduction à ce texte son important ouvrage, cité au chapitre précédent, *L'Absolu selon le Védânta* (bibliographie pp. VII-XII).

Autre bibliographie: H.P.O, pp. 100-101.

Pour l'étude de Râmânoudja, on prendra les textes utilisés au chapitre précédent.

RÉFÉRENCES

Biographie. P.I, t. II, pp. 156-158.

Critique du monisme shankarien. V, p. XXXI. P. I, t. II, p. 158; pp. 243-244; pp. 362-403.

Le monde extérieur. V, p. XXXI. P. I, t. II, p. 158, pp. 235-236; p. 277; p. 285; p. 332; pp. 383-387; p. 397.

Les âmes. V, pp. XXXI-XXXII. P.I, t. II, p. 158; p. 187; pp. 190-191; pp. 230-232; pp. 241-243; p. 250; pp. 277-278; p. 309; p. 324; pp. 362-363; p. 370; p. 375; p. 399.

Dieu. V, pp. XV-XVI. P. I, t. II, p. 158; pp. 167-171; pp. 188-193; pp. 195-196; p. 206; p. 208; p. 212; p. 219; p. 225; p. 227; p. 229; pp. 233-236; pp. 247-248; p. 266; p. 291-293; p. 309; pp. 325-326; pp. 330-332; p. 347; pp. 379-380; pp. 383-387.

Le salut. V, p. XXV-XXVI; pp. XXXII-XXXIII. P.I, t. II, p. 158; p. 167; pp. 180-183; p. 194; p. 221; p. 251; pp. 259-260; p. 293; p. 306; p. 323; p. 329; pp. 334-335; p. 340; pp. 346-351; p. 369; pp. 375-376; p. 382; p. 390; p. 403.

Nimbârka. V, p. XXVI; pp. XXXIII-XXXVII. P.I, t. II, p. 159.

Madhva. V, p. XXVI; pp. XXXVII-XXXIX; p. XLIV. P.I, t. II, p. 159.

Vallabha. V, pp. XXVI-XXVII; pp. XXXIX-XLIII. P. I, t. II, pp. 159-160.

Sur Tchaïtanya on citera *Caitanya et sa théorie de l'amour divin* par Sukumar Chakravarty (Paris, Presses Universitaires, 1933).

De Swâmî Râmdâs ont paru en français *Carnet de pèlerinage* (traduction Alice Prudhomme et Jean Herbert, préface de Lizelle Reymond, édition des Trois Lotus, 1943), et *Pensées* (collection des *Grands Maîtres spirituels*

dans l'Inde contemporaine, 1942). Une étude lui a été consacrée par Lizelle Reymond et Jean Herbert dans leur ouvrage *Études et Portraits* (Trois Lotus, 1944).

CHAPITRE X

Les Principaux Penseurs Musulmans

Des poèmes de Kabîr ont été choisis sur un texte hindi, traduits en bengali, puis en anglais, par Rabindranâth Tagore. Ils ont été traduits en français par H. Mirabaud Thorens, et publiés à la suite de *La Fugitive* de Tagore (Nouvelle Revue Française, 1939).

On trouvera une vue d'ensemble sur la question des philosophes musulmans de l'Inde, dans un ouvrage antérieurement cité, de Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* (E.H.P, pp. 250-251), et aussi dans *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, par le professeur J. Goldziher (traduction Félix Arin, Paris, Geuthner, 1920, pp. 237-238 et pp. 298-299).

Pour le détail des biographies et des doctrines ainsi que pour une bibliographie complète, on pourrait consulter *Encyclopedia of Religion and Ethics*, par James Hastings (Edinburg, Clark, 13 volumes, 1908-1926).

Sur Kabîr, voir Rabindranâth Tagore, *Lettres à un Ami* (Paris, Rieder, 1938), p. 140; p. 219.

Sur Nânak et le Sikhisme, voir les *Sikhs, origine et développement de la communauté jusqu'à nos jours* (1469-1930), par Melle Râmakrishna (Lajwanti) préface de Sylvain Lévi, Paris, Maisonneuve, 1933).

G. BONET-MAURY, dans un article intitulé *Akbar, un initiateur de l'étude comparée des religions et un précurseur de la tolérance dans l'Inde*, (*Revue de l'histoire des religions*, tome XI, pp. 133, et suiv.) cite, entre autres, dans la bibliographie, un ouvrage traduit par lui de l'allemand en français, *L'Empereur Akbar*, par le Comte F. A. de Noer (deux volumes, Leyde, 1883-1885).

CHAPITRE XI

Râm Mohan Roy et le Brâhmo-Samâdj

Il n'y a pas d'œuvre de Râm Mohan Roy traduite en français. En anglais, on peut citer un ouvrage réunissant des traductions et quelques œuvres de controverse, *Translation of several principal books, passages and texts of the Vedas and of some controversial works on brahmanical theology*, paru à Londres, Parbury, Allen and C°, 1832.

Sur Râm Mohan Roy, on peut citer en français quelques pages de Romain Rolland, dans *La Vie de Ramakrishna* (Paris, Stock, 1930, pp. 107-115; bibliographie p. 107 note 1). Sur l'évolution du *Brâhmo-Samâdj*, même ouvrage, pp. 116-141; bibliographie p. 107 note 1; p. 116 note 2; et p. 120 note 1. Sur l'*Ârya-Samâdj*, même ouvrage, p. 147, pp. 152-153.

Sur Râm Mohan Roy et le *Brâhmo-Samâdj*, notamment sur les rapports de cette société et de Râmakrishna (dont il sera question au chapitre suivant), on peut lire les pages 87-104 de *Le Visage du Silence* par Dhan-Gopal Mukerji (traduction Gabrielle Godet, Paris, Attinger. 1932).

Sur Késhab Tchandra Sen, voir Romain Rolland, *La Vie de Vivékânanda*, t. II, p. 110, note 1.

Rabindranâth Tagore montre, aux pages 124-129 de son ouvrage *La Religion du Poète* (Paris, Payot, 1924), comment l'influence de Râm Mohan Roy s'est exercée loin de l'Inde, sur un Européen dont elle a transformé la vie.

Autre bibliographie sur le *Brâhmo-Samâdj*: H. P. O, p. 122.

Dans un ouvrage en anglais, *Modern religious Movements in India*, par J. N. Farquhar (New-York, Macmillan, 1915), on trouverait une étude sur le *Brâhmo-Samâdj* (pp. 29-74; bibliographie pp. 73-74) et sur l'*Ârya-Samâdj* (pp. 101-128); bibliographie, pp. 73-74).

CHAPITRE XII

Shrî Râmakrishna: l'Harmonie des Philosophies et des Religions

Comme textes de Râmakrishna traduits en français:

Les Paroles du Maître, entretiens recueillis et publiés par Swâmî Brahmâ-

nanda (traduction française de Marie Honegger-Durand, Dilip Kumar Roy et Jean Herbert, préface de Swâmî Yatiswarânanda, Paris, Maisonneuve, 1937), ouvrage désigné par l'abréviation P. M.

L'Enseignement de Râmakrishna (deux volumes, préface de Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1943), ouvrage désigné par l'abréviation E. R.

Sur la vie de Râmakrishna et sur sa doctrine, on peut citer en français:

Romain ROLLAND, *La Vie de Râmakrishna* (Paris, Stock, 1930), ouvrage désigné par l'abréviation V. R. (bibliographie aux pages 309-340).

Dhan-Gopal Mukerji, *Le Visage du Silence* (traduction Gabrielle Godet, Paris, Attinger, 1932), désigné par l'abréviation V. S.

Vivékânanda, *Mon Maître* (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1942), désigné par l'abréviation M. M.

Comme bref commentaire, Swâmî Siddheswarânanda, *Sri Râmakrishna et l'Harmonie des religions* (Lavaur, 1944), brochure désignée par l'abréviation H. R.

RÉFÉRENCES

Vie. Enfance et jeunesse. V. R, pp. 33-73. V. S, pp. 24-61. M. M, pp. 26-56. H. R, p. 23.

L'expérience des différentes religions. V. R, pp. 87-94. V. S, pp. 63-74. M. M, pp. 56-59; pp. 72-76. H. R, p. 14; p. 20.

Le saint et ses disciples. V. R, pp. 159-291. V. S, pp. 75-258. M. M, pp. 48-49; pp. 58-59.

Doctrine. Accord du Mysticisme et du Védântisme.

P. M, pp. 15-17. E. R, I, pp. 367-378. II, pp. 128-164. V. R, *passim*, notamment p. 42; p. 73; pp. 79-81; p. 180; pp. 186-187; p. 264. H. R, pp. 21-26.

Accord des religions. P. M, pp. 96-99. E. R, I, pp. 280-296. V. R, *passim*, notamment pp. 87-94; p. 226. V. S, pp. 63-74. M. M, pp. 56-59; pp. 72-76. H. R, pp. 12-17; p. 20.

Conséquences pratiques. P. M, pp. 11-12; pp. 40-48. E. R, I, pp. 68-96. V. R, *passim*, notamment pp. 172-178; p. 192; pp. 259-261. V. S,

passim, notamment pp. 79-86; pp. 102-103; p. 129. M. M, pp. 48-49; pp. 58-59; pp. 71-82. H. R, pp. 17-18.

Monastère et Mission Râmakrishna. V. S, pp. 10-15; p. 205; pp. 227-228; p. 249; p. 257. H. R, p. 26. E. R, t. I, p. 8.

Sur le Monastère et la Mission Râmakrishna, voir aussi un ouvrage cité au chapitre suivant, *La Vie de Vivékânanda et l'Évangile Universel*, par Romain Rolland, t. II, pp. 167-182.

Petite bibliographie à la page 208 de l'ouvrage de Farquhar, signalé au chapitre précédent.

CHAPITRE XIII

Swâmî Vivékânanda: la Religion Universelle

Les œuvres traduites en français sont:

Jnâna-Yoga (traduction Jean Herbert; préface de P. Masson-Oursel, Paris, Maisonneuve, 1936), ouvrage désigné par l'abréviation J. Y.

Le dernier chapitre, *Le Yoga de la connaissance*, a paru en brochure séparée. La traduction par Jean Herbert d'une conférence publiée dans l'édition anglaise, *L'Homme réel et l'Homme apparent*, a paru en brochure séparée (Paris, Maisonneuve, 1936; abréviation H. R. A).

Râdja-Yoga, avec les *aphorismes de Patandjali* commentés par Vivékânanda, (traduction et préface de Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 6e édition en 1945), ouvrage désigné par l'abréviation R. Y.

Karma-Yoga (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1936), ouvrage désigné par l'abréviation K. Y.

Conférences sur le Bhakti-Yoga (traduction Lizelle Reymond et Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1939), ouvrage désigné par l'abréviation B. Y.

Le Védânta (traduction Herbert, Paris, Maisonneuve, 1938), ouvrage désigné par l'abréviation V. E.

Entretiens inspirés (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1237), ouvrage désigné par l'abréviation E. I.

L'Idéal d'une religion universelle (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1936, en brochure) (abréviation I. R).

Au Cœur des Choses (traduction Herbert, extraits choisis par Marie Honegger-Durand, préface Mario Meunier, Paris, Maisonneuve, 1940).

On a cité au chapitre précédent la petite brochure *Mon Maître* (M.M).

Jean Herbert publie un *Lexique Râmakrishna-Vivékânanda* (préface de Louis Renou, Maisonneuve, 1944).

L'édition antérieurement citée du *Karma-Yoga* contient (pp. 149-155) une notice bibliographie sur les œuvres de Vivékânanda parues dans les diverses langues européennes.

Sur la vie et l'ensemble de l'œuvre, l'ouvrage essentiel en français est *La Vie de Vivékânanda et l'Évangile universel*, par Romain Rolland (deux volumes, Paris, Stock, 1930), ouvrage désigné par l'abréviation V.V. Voir aussi, du même auteur, l'ouvrage antérieurement cité *La Vie de Râmakrishna* (V. R).

On pourrait citer, en anglais, une biographie composée par des admirateurs orientaux et occidentaux, *Life of Swami Vivekananda, by his eastern and western disciples* (4 vols, Advaita Ashram, Himalayas, 1914-1918).

Petite bibliographie à la page 208 de l'ouvrage antérieurement cité de Farquhar.

RÉFÉRENCES

Vie. Portrait. V. V, I, pp. 10-13.

Jeunesse. V. R, pp. 232-255; p. 278; pp. 282-283. V. V, I, pp. 15-40.

Premier voyage en Occident. V. V, I, pp. 41-54; pp. 82-116. E. I, pp. 11-22; pp. 27-42.

Retour dans l'Inde et dernières années. V. V, I, pp. 117-188. E. I, pp. 22-25.

Doctrine. Dieu. R. Y, pp. 124-127. J. Y, pp. 131-139; pp. 162-168; p. 379. B. Y, pp. 37-45. H. R. A, pp. 24-26; p. 32. E. I, p. 61; p. 83; p. 115. V. V, II, pp. 105-106; pp. 114-116.

L'union avec Dieu. K. Y, pp. 109-110; p. 133. J. Y, p. 484. E. I, p. 53. V. V, II, pp. 25-30; pp. 78-80; p. 115.

La voie du travail. K. Y, *passim*, notamment p. 9; pp. 13-19; p. 39; p. 99; pp. 118-122; p. 134; pp. 145-148. V. V, II, pp. 31-43.

La voie de la concentration. R. Y, *passim*, notamment pp. 17-20; pp. 27-35; pp. 38-47; pp. 64-66; pp. 75-114; pp. 124-128; pp. 200-210. H. R. A, pp. 8-10. V. V, II, pp. 60-76.

La voie de l'intelligence. J. Y, *passim*, notamment pp. 19-25; pp. 34-37; p. 358; pp. 450-451; p. 462. V. V, II, pp. 76-99.

La voie de l'adoration. B. Y, *passim*, notamment pp. 13-36; pp. 66-84; pp. 151-202; pp. 214-215; p. 224; p. 234; p. 247; p. 254. R. Y, p. 26. V. V, II, pp. 45-59.

Fidélité au Védânta. V. E, pp. 63-67; pp. 71-73. V. V, I, pp. 123-124; II, p. 11; pp. 103-104.

La Religion Universelle. J. Y, pp. 35-37; p. 148; p. 152; p. 440; p. 444; pp. 446-447; pp. 450-459; pp. 462-464. B.Y, p. 251. V. V, I, pp. 45-48; p. 84; p. 123; II, pp. 77-80; pp. 101-125; p. 162. I. R, *passim*.

Applications morales et sociales du Védântisme. V. E, pp. 65-73. K. Y, p. 39; p. 96. R. Y, pp. 97-99; p. 170; p. 199; p. 205; p. 265. J. Y, p. 27; p. 55; pp. 58-59; p. 197; pp. 340-349; pp. 367-368. B. Y, pp. 145-147; p. 248. H. R. A, p. 42. E. I, pp. 47-48; p. 56; p. 120; pp. 221-222. V. V. I, p. 34; p. 84; pp. 123-124; p. 127; pp. 144-145; pp. 150-151; p. 160; pp. 184-185. II, p. 95; pp. 112-125; pp. 131-132: p. 160.

CHAPITRE XIV

Rabindranâth Tagore : Philosophie et Poésie.

Parmi les œuvres en prose de Rabindranâth Tagore qui ont été traduites en français, on peut considérer comme les plus importantes au point de vue philosophique:

La Maison et le Monde (traduction Cornaz, Paris, Payot, 1921) désignée par l'abréviation M. E. M.

La Religion du poète (traduction Tougard de Boismilon, Paris, Payot, 1924), désignée par l'abréviation R. P.

La Religion de l'homme (traduction Jane Droz-Viguié, Paris, Rieder, 1933), désignée par l'abréviation R. H.

Sâdhanâ (traduction Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1940) désignée par l'abréviation S.

On y ajoutera:

Le Message de l'Inde au Japon (traduction Andrée Jouve, dans une brochure de Romain Rolland, *A la Civilisation*, sans lieu ni nom d'éditeur, 1917) (abréviation M. I. J).

Lettres à un Ami (introduction C. F. Andrews, traduction Jane Droz-Viguié, Paris, Rieder, 1931) (abréviation L. A).

Une *Lettre à Gilbert Murray*, parue dans *Civilisations* (œuvre collective publiée par l'*Institut international de Coopération intellectuelle*, en 1935) (abréviation C).

Il faudrait citer parmi les nombreuses œuvres lyriques et dramatiques traduites en français:

L'Offrande lyrique (*Guîtândjali*) (traduction André Gide, Paris, Nouvelle Revue Française, 1914) (abréviation O. F).

Amal et la lettre du roi (traduction André Gide, Paris, Nouvelle Revue Française, 1924).

La Machine, drame (traduction Benoît et Amya Chandra Chakravarti, présentation par Marc Elmer, Paris, Rieder, 1929) (abréviation M.).

Pour la biographie, on consultera *Souvenirs* (traduction Mme E. Pieczynska, Paris, Nouvelle Revue Française, 1924) (abréviation S. O. U).

Une bibliographie des œuvres publiées en anglais et en français, établie par Mme Lizelle Reymond, a paru en appendice à la traduction antérieurement citée de *Sâdhanâ* (pp. 155-158).

Comme œuvres sur Tagore, en français, on peut citer la *Pensée de Rabindranath Tagore*, par Sushil Chandra Mitter, professeur au Ripon

College Calcutta; (Paris, Maisonneuve, 1930, bibliographie, pp. 8-11) (abréviation P. R. T); et *Introduction à Tagore* (édition de la Revue des Jeunes, 1942; bibliographie pp. 79-83).

Romain Rolland a comparé la politique de Tagore et celle de Gândhi aux pages 112-140 de son *Mahâtmâ Gandhi* (voir bibliographie du chapitre suivant).

RÉFÉRENCES

Biographie et portrait. Les Tagore. V. R, pp. 116-120. S. O. U, *passim*, L. A, pp. 13-28; pp. 65-68; pp. 81-84; pp. 99-103; pp. 117-118; pp. 124-129; pp. 157-160; p. 199. R. P, p. 129. P. R. T, *passim*, notamment p. 64. V. V, II, p. 134; p. 185.

Doctrine. L'Unité dans la multiplicité et l'Infini dans le fini. R. P, pp. 7-9; p. 21; pp. 33-34; pp. 52-53; pp. 78-79; pp. 81-84; p. 87; p. 140. L. A, p. 20; pp. 77-78. R. H, pp. 18-21; p. 27; p. 54; p. 128; pp. 133-134; p. 177; p. 240; pp. 273-278. S, pp. 9-36; pp. 40-41; pp. 51-52; p. 83; p. 104; p. 108. P. R. T, p. 24; pp. 65-67; pp. 146-153.

Idéal d'existence. O. L, p. 17; p. 27; p. 79; p. 115; p. 125. R. P, pp. 83-84. S, pp. 44-50; pp. 57-64; p. 86; p. 99; pp. 104-108; p. 114. L. A, p. 25; p. 98. P. R. T, pp. 66-69; p. 161; p. 178.

Critique du nationalisme. M. I. J, *passim*. M. E. M, pp. 21-26; pp. 37-41; pp. 47-49; p. 136; pp. 142-158; pp. 173-177; p. 188; p. 244. L. A, p. 26; p. 158; p. 166; pp. 170-172; p. 189. M, *passim*. P. R. T, pp. 165-166.

Coopération entre toutes les races. O. F, p. 47. M. I. J, *passim*. R. P, p. 82; pp. 120-142; p. 168; p. 178; p. 185. S, pp. 79-80; pp. 88-89. M, pp. 8-15. L. A, p. 73; pp. 119-120; pp. 124-125; pp. 170-179; p. 202; pp. 213-214. R. H, pp. 189-203. C, pp. 43-55; pp. 67-70. P. R. T, pp. 131-139; p. 175.

CHAPITRE XV

Le Mahâtmâ Gândhî: Philosophie et Politique

Les œuvres de Gândhî traduites en français sont:

La Vie de Gandhi écrite par lui-même (*Histoire de mes expériences avec la Vérité*) (traduction Georgette Camille, préface de Romain Rolland, Paris, Rieder, 1931), désignée par l'abréviation V. G.

M.K. Gandhi à l'œuvre, suite de sa vie écrite par lui-même (traduction André Bernard, préface de C. F. Andrews; Paris, Rieder, 1931), désignée par l'abréviation G. Œ.

La Jeune Inde (1919-1922) (traduction Hélène Hart, introduction de Romain Rolland, Paris, Stock, 1925), désignée par l'abréviation J. I.

Lettres à l'Ashram (traduction et préface de Jean Herbert, Paris Maisonneuve, 1937), désignées par l'abréviation, L. A. A.

Le Guide de la Santé (traduction et préface d'Henri Delmas, Paris, Figuière, 1932), désigné par l'abréviation G. S.

Sur la vie et la doctrine, l'ouvrage capital est celui de Romain Rolland, *Mahâtmâ Gandhi* (Paris, Stock, 1926; édition définitive en 1946) (bibliographie pp. 209-212), ouvrage désigné par l'abréviation M. G.

On citera encore:

Jawaharlal NEHRU, *Quelques souvenirs sur Mahâtmâ Gandhi* dans *Feuilles de l'Inde* (Ier Cahier, *l'Inde et son âme*, publication Chitra, Boulogne sur Seine, Seine, pp. 334-347).

Edmond PRIVAT, *Aux Indes avec Gandhi* (Paris, Attinger, 1934).

Samios ÉLÉNI, *la Sainte Vie de Mahâtmâ Gandhi* (Paris, Maisonneuve, 1939).

Camille DREVET, *Pour connaître la pensée de Gandhi* (Paris, Bordas, 1946) (bibliographie p. 155), ouvrage désigné par l'abréviation P. P. G.

Hommage à Gandhi (Bruxelles, Pensée et Action, 1948) (bibliographie, p. 61).

Comme œuvre hostile à Gândhî, écrite dans un esprit prosoviétique, on citera:

Soumyendranâth Tagore, *Gandhi* (Paris, N. R. F, 1934).

RÉFÉRENCES

Biographie. V. G, *passim*. G. Œ, *passim*. J. I, *passim*. M. G, *passim*. P. P. G, pp. 7-48.

Méthode V. G, pp. XII-XIV, p. XVIII. J. I, pp. IX-XI; p. XIV. L. A. A, *passim*. M. G, p. 110. P. P. G, p. 58. V. V, II, p. 134; p. 177; p. 189.

Religion. V. G, *passim*. G. Œ, *passim*. J. I, pp. 25-29; p. 38; p. 63; p. 89; pp. 119-120; pp. 225-230; pp. 279-288. L. A. A, *passim*. M. G, pp. 31-50; p. 56; pp. 105-107; P. P. G, p. 17; pp. 58-69. V. V, II, pp. 154-156.

Morale V. G, *passim*. G. Œ, pp. 362-383. J. I, pp. 21-24; pp. 32-40; pp. 106-109; pp. 345-346. L. A. A, pp. 17-83; pp. 85-87; p. 95; pp. 97-99; p. 103; pp. 112-114. G. S, *passim*, notamment pp. 19-29; pp. 194-195. M. G, p. 54; p. 111; p. 185. P. P. G, pp. 74-75; p. 90.

Politique. V. G, *passim*. G. Œ, *passim*, notamment pp. 160-180; pp. 351-361. J. I, p. XVIII; pp. 2-12; pp. 33-39; pp. 86-88; pp. 108-120; pp. 138-143; pp. 231-244; pp. 328-347. M. G, pp. 51-56; pp. 86-92; p. 111; p. 122; p. 185. P. P. G, p. 17; p. 73; pp. 78-86; pp. 104-126.

CHAPITRE XVI

Shrî Aurobindo: Le Yoga Intégral

Les œuvres philosophiques de Shrî Aurobindo traduites en français, sont:

La Mère (traduction française par la Mère, Paris, Maisonneuve, 1938), ouvrage désigné par l'abréviation L. M.

La Synthèse des Yogas, Le Yoga des Oeuvres divines (traduction française par la Mère, Paris, Maisonneuve, 1939), ouvrage désigné par l'abréviation S. Y.

Lumières sur le Yoga (traduction Lizelle Reymond et Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1939).

Les Bases du Yoga (traduction française par la Mère; introduction par Nolini Kanta Gupta; Paris, Maisonneuve 1939), ouvrage désigné par l'abréviation B. Y.

Ces deux derniers ouvrages ont été réunis en un seul volume, publié chez Maisonneuve, en 1945.

La Vie Divine (Pondichéry, Shrî Aurobindo Ashram, 1947), ouvrage désigné par l'abréviation V. D.

L'Énigme de ce monde (Pondichéry, Shrî Aurobindo Ashram, 1947).

Aperçus et Pensées (traduction française par la Mère, préface de Jean Herbert, Paris, Maisonneuve, 1943).

Sur les idées sociales de Shrî Aurobindo, on pourrait lire:

La Société et la Spiritualité (Cahiers du Sud, Marseille, juin 1941, pp. 78-88).

et

La Loi idéale de développement social (l'Unité Française, Vichy, janvier-mars 1943, pp. 42-46).

Les œuvres critiques de Shrî Aurobindo, traduites en français, sont: *La Bhagavad Guîtâ interprétée* (traduction française, par Camille Rao et Jean Herbert, de *The Message of the Gita*, d'Anilbaran Roy; Paris, Maisonneuve, 1942), ouvrage désigné par l'abréviation B. G.

Héraclite (traduction Bonnarjee et Jean Herbert, préface de Mario Meunier, Paris, Maisonneuve).

Les traductions avec commentaires de la *Isha Upanishad* et de la *Kena Upanishad* sont réunies à la traduction de la *Mundaka Upanishad*, dans l'ouvrage *Trois Upanishads* (Paris, éditions Albin Michel, 1949), désigné par l'abréviation T. U.

Shrî Aurobindo et La Mère collaborent à un *Bulletin of Physical Education* (*Bulletin d'éducation physique*), publié en anglais et en français, à Pondichéry par Shrî Aurobindo Ashram, depuis février 1949.

Jean HERBERT a fait paraître une importante traduction de *Lettres* de Shrî Aurobindo (Paris, Adyar, 1950).

Sur la biographie de Shrî Aurobindo, quelques passages de Romain Rolland, qui commente aussi certains aspects de la doctrine, dans l'ouvrage antérieurement cité *La Vie de Vivékânanda et l'Évangile universel* (Paris, Stock, 1930) (abréviation V. V), et les pages 26-41 de Jean Herbert dans sa brochure *Quelques grands penseurs de l'Inde moderne* (Paris, Maisonneuve, 1938).

On a cité comme exposé de la doctrine de Shrî Aurobindo l'étude de Nolini Kanta Gupta parue en introduction, dans la traduction française des *Bases du Yoga*.

Du même auteur, en anglais, *The Yoga of Sri Aurobindo* (Pondichéry, Shrî Aurobindo Ashram, 1948).

En anglais aussi, d'autres études sur la personnalité ou la pensée du Maître:

K. D. Sethna, *The poetic Genius of Sri Aurobindo* (*Le génie poétique de Shrî Aurobindo*) (Bombay, Sri Aurobindo Circle, sans date).

Mitra (Sisirkumar), *Sri Aurobindo and Indian Freedom* (*Sri Aurobindo et la liberté de l'Inde*) (Pondichéry, Shrî Aurobindo Ashram, 1948).

T. V. Kapaly Sastry, *Sri Aurobindo, Lights on the teaching* (*Lumières sur sa doctrine*) (Pondichéry, Shrî Aurobindo Ashram, 1948).

RÉFÉRENCES

Biographie. V. V, II, pp. 185-186; pp. 189-194. V. R, p. 62, n. 3; p. 289, n. 2.

Commentaire des textes sacrés. B. G, pp. 17-23; T. U, pp. 231-232. V. R, p. 62, note 3.

Synthèse nouvelle. S. Y, p. 158. B. Y, p. 91; p. 94; p. 153; p. 157. V. D, pp. 18-24. B. G, pp. 22-23. V. V, II, p. 55, note I; p. 193.

Dieu. S. Y, p. 28; p. 45; pp. 59-61; p. 70; p. 109; pp. 128-132; p. 136; p. 205. L. M, pp. 20-21; pp. 36-65; p. 72. B. Y, p. 80. V. D, p. 27; p. 48. T. U, pp. 30-37; pp. 43-44; p. 56; pp. 60-61; pp. 66-68; p. 196.

Le Monde. S. Y, p. 28; pp. 111-119; p. 205. B. Y, pp. 16-30. V. D, pp. 5-6; pp. 36-39. T. U, pp. 23-24; p. 87; pp. 160-164; p. 170.

Ce que n'est pas le *yoga*. S. Y, p. 24; pp. 45-53; pp. 149-162; pp. 176-179. L. M, pp. 57-58. B. Y, pp. 115-120; p. 167. V. D, pp. 40-44. T. U, pp. 26-28; pp. 108-109.

Ce qu'est le *yoga intégral*. S. Y, pp. 37-45; pp. 57-61; pp. 66-68; pp. 75-78; pp. 90-91; pp. 98-107; pp. 114-117; p. 171; pp. 187-191; pp. 203-207. L. M, p. 58. B. Y, pp. 33-44; p. 73; pp. 80-82; p. 99; pp. 112-132. V. D, pp. 104-105. B. G, pp. 426-429; pp. 437-442. T. U, p. 104; pp. 108-109; p. 115; p. 138; pp. 142-144; pp. 226-235.

CONCLUSION

La prophétie de Warren Hastings est citée dans V. R, p. 114 et V. V, I, p. 57.

La pensée de René Grousset se trouve aux pages 110-111 de *Bilan de l'Histoire* (Paris, Plon, 1946).

J'ai tenté d'identifier le sentiment religieux et le sentiment de l'infini dans ma *Petite Histoire des grandes Religions* (Paris, Presses Universitaires, 1e édition en 1940, 2e édition en 1947; pp. 262-268).

TABLE DES MATIÈRES

